EDUARD VÍKTOROVICH BARTÉNEV

EL ENIGMA DE LA EXISTENCIA HUMANA

MONTEVIDEO Ediciones Pueblos Unidos URUGUAY

Traducción directa del ruso
por
AUGUSTO VIDAL ROGET



Portada de
JORGE CARROZZINO

A lo largo de milenios de historia, las meditaciones en torno al lugar que el hombre ocupa en el mundo, a las condiciones y al sentido de su existencia han dado origen a no pocos errores e ilusiones. ¿Está subordinado al hombre, el mundo que nos rodea —naturaleza y sociedad—, o depende por completo el primero del segundo? ¿Cuál es la verdadera relación entre la sociedad y el hombre? Únicamente el marxismo-leninismo, partiendo de la concepción materialista de la historia, ha dado una respuesta científica a estas preguntas. Al problema de la existencia humana, uno de los más importantes del materialismo histórico, está consagrada la presente obrita del candidato a doctor en ciencias filosóficas Eduard Barténev.

TACUAREMBO Y COLONIA — C. CORREO 589 — MONTEVIDEO-URUGUAY
IMPRESO EN EL URUGUAY
PRINTED IN URUGUAY



¿POR QUÉ ES UN ENIGMA Y EN QUÉ CONSISTE?

(A modo de introducción)

"...El enigma de la existencia humana no está sólo en el vivir, sino en para qué vivir. Sin una firme idea del objetivo de su vida, el hombre no estará de acuerdo en vivir y preferirá aniquilarse a permanecer en la tierra..." Estas palabras pertenecen a uno de los personajes de la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamázov*. El lector adivinará fácilmente que el título del librito que acaba de abrir se inspira en esta cita.

El sentido de la existencia humana es una

cuestión que preocupa, inquieta y hasta atormenta no sólo a Dostoievski y a sus héroes, sino también a muchas generaciones de personas, incluidos nuestros coetáneos.

Ya en las etapas muy primitivas de su historia, el hombre reflexionaba acerca de su ser, acerca de las condiciones de su vida y de su existencia en el mundo. Únicamente los animales viven como los crea la naturaleza, a cuyos mandatos obedecen sumisamente sin cavilar en misterios de ninguna clase y sin fijarse objetivos de ningún género. Hasta los "afanes" de los animales, si cabe hablar en estos términos, se hallan por entero condicionados por su organización biológica. En el hombre todo resulta mucho más complejo. El animal, sometiéndose al instinto, propende a conservarse a sí mismo y a perpetuar su descendencia; en cambio el hombre a menudo sacrifica conscientemente su vida en aras de unos ideales. El animal sufre y perece de hambre cuando no encuentra en la naturaleza lo que necesita, mientras que el hombre a veces pasa hambre incluso cuando a su alrededor hay graneros llenos a rebosar. Al animal le bastan los alimentos y las madrigueras o nidos, pero el hombre necesita libros y películas, ciencia y arte, amén de otras cosas, y en cantidad creciente, que la naturaleza por sí misma no puede proporcionarle.

La existencia del hombre resulta así tan compleja que no hay manera de abarcarla con una mirada ni de comprenderla sin más ni más. Ante semejante situación, la gente empieza a preguntarse por qué hay personas satisfechas y felices mientras que otras pasan calamidades y

sufren, de dónde arrancan las dificultades y las desdichas de la vida, si es o no posible cambiar las condiciones de la existencia humana, si lo que se da hoy se dará también mañana y por los siglos de los siglos sin modificarse. Y no bien surgen tales preguntas, les siguen inevitablemente otras: ¿qué es el hombre en realidad? ¿Qué es lo que hace hombres a los hombres? ¿Y en qué consiste el sentido de su existencia? Todo ello está indisolublemente enlazado, pues tan sólo comprendiendo lo que es el hombre cabe explicarse a sí mismo y aclarar a los demás para qué vive uno y cuál es el sentido de su existencia.

Han sido incontables las tentativas encaminadas a elucidar semejantes cuestiones. Lo mismo que los fracasos, contradicciones y dificultades. Por esto hablamos de enigma. No hay duda de que sería de un alto interés examinar cómo se ha ido superando históricamente esas dificultades. Pero no escribimos historia; en consecuencia, nos limitaremos a unas consideraciones y aun con el fin único de mostrar hasta qué punto eran candentes esos problemas para quienes querían y podían meditar sobre ellos.

¿Está todo permitido?

Para comprender los problemas más agudos de una época tienen gran importancia —a veces decisiva— las obras de arte. No ha de sorprender, por tanto, que en relación con nuestro problema nos fijemos en la de Dostoievski, particularmente en su novela *Los hermanos Karamázov*. En ocasiones el artista, so-



bre todo cuando es de la talla de un Dostoievski, capta y expresa con más clarividencia y fidelidad de lo que resulta accesible al hombre corriente, a veces incluso al científico, una determinada situación.

Dostoievski y sus personajes se preguntan en qué consiste el sentido de la existencia humana. A primera vista nada puede haber de complicado en este punto: procura ser feliz, ser libre, satisfacer tus apetencias, y obra en concordancia con estos fines. Si no tienes éxito es que has actuado mal, con poca habilidad, y ello significa que toda culpa recae sobre ti.

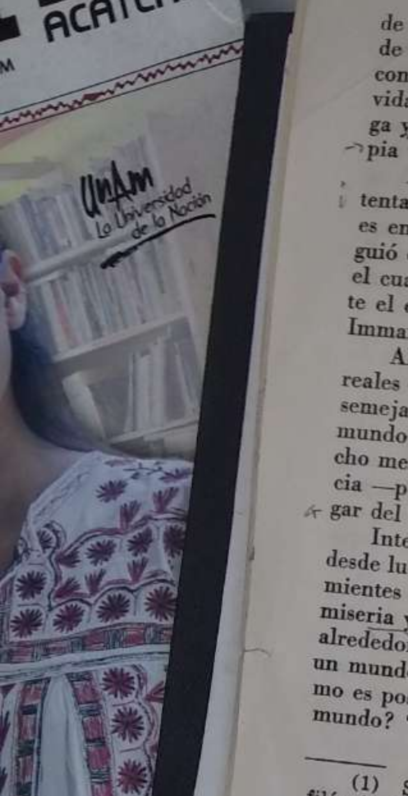
Mas cuando se profundiza en el examen, la cuestión no resulta tan sencilla. El hombre que alcanza sus objetivos no se mueve en el vacío. Se halla rodeado por el enorme mundo de la naturaleza, un mundo cuyo cambio y desarrollo está subordinado a leyes que no dependen de la voluntad ni de la conciencia del individuo solo ni de todos los individuos juntos. Es más: al vivir en sociedad, el hombre ha de subordinarse inevitablemente a las exigencias que dimanan de las condiciones de su trabajo, de la colectividad a que pertenece, de las organizaciones sociales y del Estado, o sea, de "fuerzas" que existen asimismo aparte e independientemente de él. Así lo prueba la ciencia, que descubre las leyes del cambio natural —causalmente condicionado— de un acontecimiento por otro, de la concatenación necesaria de causas y efectos. Y en la vida del hombre, todo acontecimiento tiene su causa, de modo que si ésta se da, el efecto se produce con férrea necesidad. En este caso, empero, el hombre aparece sólo

como un eslabón de una cadena de acontecimientos que se desenvuelven en virtud de unas leyes, y su buena o mala voluntad nada cambia ni puede cambiar en el mundo.

Este problema se halla planteado con toda crudeza en la citada novela de Dostoievski *Los hermanos Karamázov*. "...Yo sólo sé que el sufrimiento existe, que culpables no hay, que todas las cosas salen unas de las otras directa y sencillamente, que todo fluye y se equilibra...", declara uno de los personajes más reflexivos de esta novela, Iván Karamázov.

Realmente, si suponemos que todo en el mundo sucede en virtud de leyes naturales, también nuestros actos, nuestros deseos y afanes están de antemano —y unívocamente— condicionados por la inexorable necesidad natural. Así nadie es culpable de los delitos que cometa ni nadie puede atribuirse el mérito de su más noble proceder: tanto aquéllos como éste se derivan con carácter necesario de la vigencia de las leyes aludidas. Aceptado esto, el hombre no es más que un peón de esas leyes, la "clavija de un órgano", según palabras de otro personaje de Dostoievski, y huelga hablar del sentido de su vida y de sus propios objetivos. Pero es dudoso que las personas se consideren satisfechas de desempeñar semejante papel y estimen que su supremo ideal se cifra en convertirse en "clavija de un órgano"...

¡Si el hombre se diferencia en serio de la piedra, de la "clavija de un órgano" e incluso del animal, ha de tener algunos fines! Si no logramos descubrirlos en la concatenación natural de los acontecimientos, es decir, en la vida real



de los individuos, tal vez se encuentren más allá de esta vida. Quizás los fines del hombre están contenidos en la inmortalidad del alma, en la vida de ultratumba, una vida que Dios le otorga y por la cual vale la pena moldearse la propia vida terrena, hacer el bien y no el mal.

Dostoievski encuentra, o por lo menos intenta encontrar, la salvación en Dios. En eso no es en absoluto original. Mucho antes que él siguió el mismo camino un insigne pensador, con el cual, dicho sea de paso, polemiza activamente el escritor sin nombrarle: el filósofo alemán Immanuel Kant.(1)

Ahora bien, no cabe afirmar que los hechos reales de la vida humana concuerden mucho con semejantes representaciones. El mal en este mundo se observa en medida no menor, ni mucho menos, que el bien. Y con excesiva frecuencia —por lo menos en este mundo, ya que juzgar del "otro" es difícil— queda sin castigar.

Inteligente y honesto, Dostoievski no podía, desde luego, pasar por alto esos hechos, no parar mientes en los incontables sufrimientos, en la miseria y en las calamidades que se daban a su alrededor. ¡Y semejantes cosas se producen en un mundo creado por la voluntad divina! ¿Cómo es posible, pues, conformarse con semejante mundo? "Yo no es que no acepte a Dios, com-

(1) Sobre las relaciones entre las ideas del filósofo alemán y del escritor ruso puede leerse el interesante libro de I. E. *Golosovker*, "Dostoievski y Kant" (Moscú, 1963). El libro resulta tanto más útil cuanto que en él se expone con bastante sencillez la posición de Kant en lo que concierne al lugar del hombre en el mundo.

préndelo, lo que yo no puedo aceptar es el mundo creado por él, ese mundo de Dios" dice Iván Karamázov a su hermano Aliosha. La posición que estas palabras expresan le parece la única posible, pues se halla dictada por el humanismo. Pero implica una consecuencia necesaria —lo comprenden perfectamente Dostoievski y su personaje—, a saber: el ateísmo.

Nos encontramos ante una evidente paradoja. La tentativa de salvarse de una existencia humana carente de objetivo recurriendo a Dios, conduce a... renunciar a Dios. Mas tal renuncia, en opinión de Dostoiesvski, lleva a consecuencias todavía más lamentables. Porque, si Dios no existe, ¿ante quién rendir cuentas? ¿Ante el rostro de la impersonal necesidad de la naturaleza, ante el de la ciencia que expresa la concatenación de causa y efecto? ¡No quiero y no me siento obligado a ello! Semejantes razonamientos de los personajes de Dostoievski parecen totalmente lógicos, así como la conclusión a que éstos llegan: si el hombre no ha de responder por nada ni ante nadie (¡pues Dios no existe!), todo está permitido. ¡Todo! Incluso el crimen. Así dice Iván Karamázov: "¡No sólo se ha de permitir el crimen, sino que incluso ha de ser reconocido como la salida más necesaria y más inteligente de la situación en que se encuentra todo ateo!"

"¿Todo está permitido?" En muchas obras de Dostoievski se pone a prueba esta fórmula en los choques con la vida. La interpretan de distinta manera personajes diversos. Pero el fin es el mismo: ninguno de ellos alcanza ni la libertad auténtica ni la felicidad, todos pierden la

vida o la razón. Se ha contado hace ya tiempo que tan sólo cuatro novelas de Dostoievski presentan al lector una "morgue" entera: cerca de veinte cadáveres. Y la asesina de todos esos suicidas inmolados, como observó muy justamente uno de los investigadores de la obra del eximio escritor, es la fórmula "todo está permitido", la cual, en la figura de todas esas víctimas, se mata a sí misma: mata a su propia idea. Realmente, no resultó digno del hombre construir la vida propia en consonancia con la tesis de que "todo está permitido", transgredir la ley y sólo de este modo afirmar la existencia y la libertad.

La situación, no hace falta decirlo, es complicada. Ni el reconocimiento de la necesidad natural del orden que existe en el universo, ni la fe en Dios, ni el ateísmo ayudan a desentrañar el enigma de la existencia humana. ¿Qué ser misterioso es el hombre, por tanto, si su vida engendra tantas contradicciones y enigmas? ¿No estará encerrada en él mismo, en las propiedades que por naturaleza le son inherentes, la clave del misterio? Precisamente en esta dirección se examina ahora el problema del sentido de la vida.

La "armonía" del Gran Inquisidor

Más de un pensador, en el devenir de la historia, ha meditado sobre si el hombre es bueno o malo por naturaleza. Dostoievski intentó orientarse también en este aspecto de la cuestión.

Abramos su diario de 1877. Ahí se estima de manera muy pesimista la naturaleza del ser

humano: "...el mal anida en la humanidad..." y "...en ninguna organización de la sociedad evitaréis el mal". Algo por el estilo dice el mismo Iván Karamázov: "...A veces se emplean expresiones sobre la «fiera» crueldad del hombre, mas esto es terriblemente injusto y ofensivo para las bestias: la fiera jamás puede ser tan cruel, tan artística, tan primorosamente cruel como el hombre.

¿Será realmente el hombre un engendro del mal y está, así, en verdad condenado a agitarse en un mundo de tragedias y de crímenes?...

Pero en el mismo diario correspondiente a dicho año, Dostoievski escribe: "... los hombres pueden ser magníficos y felices sin perder la capacidad de vivir en la tierra (¡y no en el cielo! *E.B.*). No quiero ni puedo creer que el mal sea el estado normal del hombre". Y como haciéndose eco de estas palabras resuena —aunque no muy convencida ni fundamentada— la exclamación de uno de los personajes de *Los hermanos Karamázov*: "¡La humanidad encontrará en sí misma fuerzas para vivir en aras de la virtud incluso sin creer en la inmortalidad del alma! En el amor a la libertad, a la igualdad, a la fraternidad encontrará..."

¡Cómo quisiera creer en esto el escritor! Pero Dostoievski no pudo de ningún modo concordar los hechos, los tercos y toscos hechos de la realidad, con los sueños y las esperanzas en un mundo mejor. En todo caso, no está dictada de ningún modo por el optimismo la visión del mundo que presenta Dostoievski en la leyenda del Gran Inquisidor, narrada por Iván



Dmítrovich Karamázov. Y aunque en esta leyenda se habla de la España medieval, no son las cuestiones de días lejanos las que inquietan a nuestro escritor.

¿Recordáis esta sombría y fantástica historia? España en los tiempos en que imperaba de manera absoluta la Inquisición... Nadie podía oponerse a la voluntad de la santa Inquisición y sus jefes. La gente, aterrorizada por la quema de herejes, había perdido la capacidad de ofrecer resistencia, en todas partes reinaba el espíritu de la sumisión a rajatabla.

Y he aquí que en el día de un gran acto de fe acontece lo que desde hace tantos siglos esperaban todos los creyentes en la tierra: la venida de Dios al mundo...

Pero el dueño del mundo ya no es Él. Los guardianes, obedientes a la voluntad de un anciano nonagenario, el Gran Inquisidor, ante el sumiso silencio de la muchedumbre de creyentes, llevan a Dios a un calabozo.

Allí cuenta el Gran Inquisidor cómo está

organizada la vida de los hombres, de palabra subordinada a Dios, mas de hecho perfectamente posible también sin Él. Sí, Dios no hace falta al mundo, sobra en él, pues la libertad, que parece el bien supremo del hombre, no es necesaria, y hasta resulta nociva. ¿Vale la pena hablar de que carecen de base las tentativas de vincular la libertad a la voluntad divina (como el anhelo de bondad a la fe en la inmortalidad del alma)? Para nosotros ahora es más importante otra cosa: lo que podría denominarse programa positivo del Gran Inquisidor.

Tenemos, pues, que sin Dios y sin libertad es posible organizar óptimamente la vida terrena del hombre. Porque la libertad es atributo de los elegidos, que son demasiado pocos en la tierra. Y no hay necesidad más imperiosa en la gente, que la de ceder a alguien el divino don de la libertad con el que nace un desdichado ser denominado hombre, confiar también a alguien —junto con ese don— la *conciencia*, así como la resolución del problema del bien y del mal. Este es el único camino que permite alcanzar el estado ideal de la existencia humana: "habrá miles de millones de felices criaturas y cien mil mártires que echarán sobre sí la maldición del conocimiento del bien y del mal" ¿Y Dios? De Él, en caso de necesidad, cabe acordarse sólo en el rezo...

De esta suerte, el sentido de la vida humana sin Dios, pero en nombre de Él, se reduce a la renuncia *voluntaria* de la libertad, es decir, a la voluntaria esclavitud, con sumisión a los fuertes de este mundo.

Hay que hacer justicia a Dostoievski, la

"armonía del mundo" a lo Gran Inquisidor no le satisface. Pero tampoco es posible desechar sin más ni más semejante "armonía", pues no se trata de la absurda invención de un inquisidor que ya chochee, de una calumnia que humille al hombre. Se trata de una perspectiva real —y catastróficamente peligrosa— del desenvolvimiento de una sociedad erigida sobre la propiedad privada, de una sociedad en la cual la indiferencia de las personas por todo excepción hecha de su propio bienestar y placer, se considera no ya "normal", sino, además, en el único estado normal del hombre.[1] Dostoievski veía muy claramente esta sombría perspectiva.

Si nos situamos en el punto de vista de los personajes de Dostoievski resulta de hecho inútil hasta ponerse a meditar sobre el sentido de la vida, sobre los fines del hombre y su destino... Nos encontramos realmente en un callejón sin salida, el hombre ve ante sí un misterio que por principio es inaccesible a su capacidad intelectiva. ¿Quién puede hablar de fines cuando el hombre carece en absoluto de libertad, aunque aspire a alcanzarla, y cuando aun re-

(1) Dado que por ahora miramos el mundo con los ojos del artista, no será inútil recordar que ese problema se plantea con todo rigor en la literatura actual, especialmente en la que suele denominarse de ciencia ficción. Bastará remitirse a las novelas de *Stanislav Lem*, "Regreso de las estrellas", de *Ray Bradbury*, "Fahrenheit 451", y de otros autores. La amplia difusión y la popularidad de ese tipo de novelas nos eximen de la necesidad de aducir los correspondientes ejemplos.

nunciando a ella no obtiene a cambio la dicha, y ni siquiera una simple satisfacción? ¿Es posible desentrañar en general ese enigma? En todo caso, Dostoievski no lo consiguió.

El hombre en un mundo inhumano

Y si las antinomias[1] que constituyen el objeto de las reflexiones de Dostoievski siguen inquietando hoy a un sinfín de personas, la culpa radica en las inconciliables contradicciones del capitalismo, que ya vio el gran escritor y que han alcanzado en nuestro tiempo una extrema virulencia.

Existe un aforismo —lo debemos al psicólogo y sociólogo norteamericano E. Fromm— que caracteriza con sumo acierto la situación que nos interesa: "En el siglo XIX el problema era: Dios ha muerto; en el siglo XX, el problema estriba en que ha muerto el hombre". El sentido de este feliz aforismo es el siguiente: en la sociedad capitalista todo parece estar dispuesto de tal modo que lleva al hombre a perder la capacidad y la posibilidad de actuar *humanamente*, es decir, con independencia, fijando él mismo sus objetivos y eligiendo por sí mismo los medios que le permitan alcanzarlos. En dicha sociedad, el hombre está predestinado en el sentido cabal de la palabra, a trabajar como pieza de una máquina, aunque se trata de una máquina sui géneris, de una máquina so-

(1) *Antinomias*: contradicciones insolubles que surgen entre dos tesis cada una de las cuales está igualmente fundamentada.



cial. En este medio, donde existe un orden que se impone a todo individuo —al que subordina por entero, quiéralo o no el propio individuo— resultan sencillamente superfluas muchas propiedades del hombre, como, verbigracia, la de tomar decisiones por cuenta propia y, en general, la de pensar por sí mismo. Sólo se requiere una cosa: saber cumplir mecánicamente y sin reflexionar las funciones que a uno le asignen o que se deriven del orden establecido.

La voluminosa máquina de la sociedad capitalista, coronada por el aparato burocrático-estatal, convierte en pieza suya al hombre, pieza que funciona según las leyes de trabajo del sistema en su conjunto. Cuanto representa el hombre de por sí, está predestinado a ponerse al servicio del sistema.



El sistema mismo forma en las personas las cualidades que necesita él. Y a una mirada superficial puede parecerle que esas cualidades son inherentes a la propia naturaleza del individuo.

¿Es malo o bueno, el hombre por naturaleza? Los científicos burgueses han intentado responder a esta pregunta por vía experimental. He aquí cómo describe el periodista soviético A. Davídov el singular experimento llevado a cabo por el profesor S. Millgram, de la universidad de Harvard:

"...El sujeto sometido a prueba estaba sentado en una silla eléctrica, en una habitación especial, y tenía que aprender determinados grupos de palabras que le dictaba un asistente. Si al repetirlas se equivocaba, éste le castigaba con la sacudida de una corriente eléctrica. El asistente se hallaba en una estancia contigua ante un tablero de mandos con varios botones, cada uno de los cuales llevaba indicado el grado de tensión que determinaba la intensidad de la sacudida, desde quince voltios hasta cuatrocientos cincuenta. El botón "450" estaba pintado de rojo, y encima se le había adosado una tablita preventiva que decía: "¡Peligro! ¡Sacudida fuerte!" El asistente veía al sujeto en una pantalla de televisión y le oía por un altavoz. Para que se hiciera cargo de cuál era el castigo que infligía al sujeto, antes de iniciar el experimento le hacían probar, al asistente, la fuerza de una sacudida producida por una corriente de cuarenta y cinco voltios".

¿Cuáles fueron los resultados? El 63 por ciento de quienes participaron en el experimento apretaron el botón rojo. El que el experimentador hiciera sentar en la silla eléctrica a un actor profesional que representara magistralmente los sufrimientos de una persona torturada

por la corriente eléctrica, nada cambia en esencia. ¡No lo sabía ninguno de los asistentes!

De los resultados del experimento parece inferirse la conclusión —a la que llegaban asimismo algunos personajes de Dostoievski— de que el hombre es cruel por naturaleza. A la misma conclusión llegó el periódico "Frankfurter Rundschau", de la Alemania occidental: "En nosotros está el diablo, la mayor parte de nosotros somos capaces de realizar, a la voz de mando, cualquier crueldad".

Pero la crueldad no está contenida en la naturaleza del hombre. Es resultado de la acción del mecanismo, más arriba descrito, de la formación de cualidades y propiedades humanas inherentes al sistema social capitalista. En el ambiente que crean el culto a la violencia tal como se exalta en los Estados Unidos, la propaganda de la bárbara guerra del Vietnam, de los inhumanos asesinatos de negros, personalidades políticas y sencillos americanos que no son culpables de nada, cuando la radio, la televisión, el cine y la prensa todos los días y a todas horas propagan el asesinato y la violencia, ensalzan al hombre "fuerte" que camina hacia sus objetivos pasando por encima de cadáveres y pisotea cuanto existe de auténticamente humano, en tal ambiente, decimos, la crueldad se convierte en norma. Una norma básicamente adaptada a las necesidades del capitalismo monopolista de Estado yanki, con el militarismo como modo de existencia, que corresponde en mayor medida a sus fines.

Y aún hay más. El profesor Millgram supuso que la aterradora inclinación a la crueldad

que sus experimentos pusieron de manifiesto, se explica en gran medida por una falta del sentido de responsabilidad de los asistentes que resultaron ser simples ejecutores de la voluntad ajena. La explicación convence, mas la responsabilidad tampoco es una propiedad inherente al hombre; también ella es fruto de la subordinación, abúlica y pasiva, del hombre del mundo capitalista al dictado y a la voluntad de la alta burocracia, a los deseos de los monopolios.

De ello tenemos un ejemplo convincente en la práctica sadista e inhumana del fascismo. Personas corrientes, como la mayoría, arrastradas por la fuerza de las circunstancias a la órbita de acción del aparato hitleriano, se convirtieron en sadistas, en asesinos profesionales, para quienes el crimen no era más que el cumplimiento de un deber "civil" y de las exigencias de la disciplina.

La subordinación del hombre al mundo de las cosas, de las fuerzas y relaciones suprahumanas, abarca todas las esferas de la vida de la sociedad capitalista. El fenómeno se presenta con singular evidencia en el ámbito de la producción, donde penetra cada día más una técnica que modifica radicalmente el concepto mismo de "humano" y con frecuencia sitúa a la par de él (si no en lugar de él) otro concepto: el de "maquinal".

Decía Edison que todo invento surge de un 99% de transpiración (o sudor) y de un 1% de inspiración (o visión repentina). El hombre va transfiriendo gradualmente algunas de sus funciones (una parte cada vez más mayor del primer 99%) a las máquinas. ¿Cómo repercute

ello en el propio hombre? ¿Le facilita el trabajo, le libera de cargas insoportables, le hace la vida más rica de contenido y menos agotadora? ¿O priva al hombre de alguna faceta importante de su vida y, por consiguiente, la empobrece?

Lo más interesante estriba en que a ambas preguntas puede responderse afirmativamente. En efecto, la técnica aumenta en grado inconmensurable el dominio del hombre sobre la naturaleza, facilita el trabajo y libera las fuerzas humanas creadoras, ya que todo cuanto supone actividad no creadora, puramente mecánica, puede colocarse sobre las anchas "espaldas" de las máquinas. Pero en determinadas condiciones, el hombre se convierte en esclavo de la técnica y su hacer queda horro de contenido creador; entonces actúa día tras día como un autómata, como una máquina. Verdaderamente el hombre, en el mundo capitalista, se parece mucho a Gulliver: ora es un gigante en el país de los liliputienses, cuando su poderío se acrecienta en virtud del progreso técnico, ora es un liliputiense en el país de los gigantes, cuando se somete sin rechistar a las necesidades y exigencias de la técnica.

El mal está, sin embargo, en que, en el sistema de la producción capitalista, el hombre se vuelve liliputiense con una frecuencia inconmensurablemente mayor que gigante. Sus fines personales no se hallan de ningún modo ligados al proceso de la producción, pues no sólo no valora, sino que ni siquiera comprende el lugar que ocupa en dicho proceso. Su actividad laboral no constituye más que un medio para satis-

facer sus necesidades materiales primarias, en las que cifra poco menos que el fin único del hombre. En semejante trabajo el hombre se realiza tan sólo como obrero, de modo análogo a como en el comer y en el beber se realiza como ser que se nutre.

¿A qué se reduce, pues, en este caso, el sentido de la vida? Al consumo, a la preocupación exclusiva por el bien propio —entendido en un sentido estrecho— por las necesidades del propio estómago, por los placeres personales. El nivel de vida se convierte en sustituto del sentido de la vida. No en vano en los últimos tiempos se ha puesto de moda, en Occidente, denominar a la actual sociedad burguesa "civilización del consumo", "civilización del ocio".

Resulta, pues, que en el mundo capitalista las circunstancias exteriores imperan por completo sobre el hombre, le privan de la libertad y despojan a su vida de todo sentido. Se repite, si bien de manera mucho más precisa y categórica, la situación que describió Dostoievski. Ahora bien, Dostoievski no la aceptaba como algo inevitablemente dado, no se resignaba a ella, buscaba una salida a esa situación. ¿Será posible que hoy todo el mundo acepte resignadamente la impotencia y el desamparo del hombre, se dé por satisfecho con las "perspectivas" que ofrece la "era del consumo"? ¡Claro que no! Las tradiciones del humanismo no han muerto ni morirán. Cierto, hay humanismo y humanismo. Difícilmente podrá considerarse satisfactoria la posición de quienes se limitan tan sólo a *describir* las calamidades y los horrores inherentes a la sociedad capitalista, y a lamen-

tarse de la imperfección del mundo; de quienes si presentan a veces proyectos —fantásticos— para la salvación del mismo, lo hacen con una condición indefectible: que se conserven intangibles las relaciones sociales existentes, capitalistas.

Eso también constituye una protesta en su género, pero excesivamente general, abstracta y, sobre todo, prácticamente estéril.

Pero existe otra solución: derrocar el capitalismo y edificar la sociedad comunista. Existe asimismo la fuerza social capaz de realizar la transformación del mundo, llamada a liberar de todo yugo a la humanidad, a crear las condiciones en que todo individuo podrá desplegar una actividad libre y creadora en nombre de fines voluntariamente elegidos y no impuestos de manera obligatoria. Dicha fuerza es la clase obrera. Su lucha se amplía de año en año y a ella está vinculada la alternativa real al humanismo abstracto e impotente tan característico del estado de espíritu de muchas personas en el Occidente. Sólo desde la posición del humanismo proletario cimentado en la clara comprensión de los fines y medios reales de la lucha que sostienen las masas trabajadoras contra todos los opresores, cualquiera que sea la forma en que se presenten, es posible entender qué es el hombre y cuál es su puesto en el mundo. De ahí que fuera precisamente Marx, que unió estrechamente toda su actividad teórica y práctica a la lucha de la clase obrera, quien logró elucidar el enigma de la existencia humana.



¿CÓMO SE PUEDE DESCIFRAR EL ENIGMA?

La tentativa de aclarar el enigma de la existencia humana estriba, por consiguiente, en esclarecer la cuestión de *qué es, en definitiva, el hombre.* Según la vieja tradición filosófica, el problema se formula así: ¿cuál es la esencia del hombre? Por lo visto, lo que falta es bien poca cosa: hallar su esencia.

¿De qué manera, no obstante, puede resolverse este enigma científico? Por lo visto, es indispensable investigar el conjunto de hechos relacionados con el problema dado y elucidarlos.

El material fáctico de que parte el investigador de la esencia del hombre se compone de

personas reales vistas en las reales condiciones de su vida y de su actividad. Pero la dificultad que presenta la investigación de semejante material estriba en que los representantes individuales del género humano poseen una diversidad inagotable de propiedades, peculiaridades y rasgos, por no hablar ya de costumbres, hábitos, creencias, etc.

"Si un ser racional de otro planeta —escribió el prestigioso psicólogo soviético A. N. Leóntiev en el libro *Problemas del desarrollo de la psique* (1965) [1] — visitara nuestra tierra y describiera las aptitudes físicas, mentales y estéticas, las cualidades morales y las peculiaridades de la conducta de los seres humanos pertenecientes a las diversas clases y capas sociales de la población que habita en los diversos territorios y países del mundo, difícilmente se podría pensar que en tal descripción se trata de representantes de una misma especie.

Intentos para orientarse en semejante diversidad y hallar lo que une a todos los seres humanos se han realizado más de una vez en la historia de las ideas. Además, los exploradores del misterio de la existencia humana se han guiado por distintos principios lógicos.

(1) Puede recomendarse al lector este libro como seria investigación de muchos problemas relacionados con la teoría marxista-leninista del hombre.

El lóbulo blanco de la oreja, el cisne negro y la gallina desplumada

Diríase que dar con la esencia de un fenómeno cualquiera, de un proceso o de un acontecimiento, no ha de resultar muy complicado. Basta comparar entre sí los fenómenos que nos interesen y destacar los rasgos que, siendo inherentes a todos ellos, no existen en otros fenómenos.

En el lenguaje filosófico el procedimiento descrito se denomina abstracción: abstraemos (separamos mentalmente) todos los rasgos del fenómeno investigado excepto uno, común a todas las manifestaciones del fenómeno. Lo común obtenido por este método (puede denominarse lo *abstractamente común*), inherente al fenómeno dado y sólo al fenómeno dado, es, por lo visto, la esencia que se busca.

Semejante manera de buscar la esencia de un objeto cualquiera posee una firme historia y se observa en los trabajos de muchos filósofos eminentes. Si nos colocamos en su punto de vista, bastará destacar lo que tienen de común todos los seres humanos comparándolos entre sí (procedimiento muy complicado para un solo investigador, desde luego, pero perfectamente aplicable si se toma en consideración la experiencia de la historia) y estará resuelto el problema: tendremos en nuestras manos la esencia del hombre.

Sin embargo, no hay que apresurarse. Resulta que cuando examinamos más detenidamente esta sencilla operación vemos que no conduce al objetivo que se persigue. Porque no todo,

ni mucho menos, lo que es común a los objetos que entran en la clase dada resulta al mismo tiempo *esencial*. He aquí un ejemplo bien conocido: entre todos los seres vivos tan sólo el hombre —todo hombre— tiene en la oreja un lóbulo blando. ¡Este es un rasgo común a *todas* las personas y *sólo* a las personas! Sin embargo, ¿existe la más pequeña duda de que el lóbulo blando de la oreja no puede constituir de ningún modo la esencia del hombre? Los hechos de ese tipo significan —ni más ni menos— el hundimiento de la concepción de esencia descrita más arriba y, por ende, del camino por el cual intentábamos llegar al descubrimiento de dicha esencia.

Y no es para menos. La inconsistencia de esa vía para la búsqueda de la esencia no sólo se deriva de la falta de coincidencia entre lo universal abstracto y la esencia de las cosas. La cuestión está, además, en que, siguiendo este camino, puede cometerse un difundido error, del que en la historia de la filosofía y de la lógica se ha analizado reiteradamente un ejemplo muy claro.

Durante mucho tiempo la gente no se cansó de admirar a los cisnes. Las leyendas, los cuentos y las descripciones poéticas acompañaban por todo el mundo a esta magnífica ave. Quienquiera que lo encontrase y dondequiera que fuese se fijaba siempre en su nívea blancura. Se formó hasta el correspondiente epíteto: "blanco cisne". De las observaciones hechas parecía seguirse la conclusión de que todos los cisnes son blancos. La conclusión habría sido totalmente justa de haberse completado con cierta limitación, a saber: todos los cisnes que *hasta ahora* hemos encontrado son blancos. Sin embargo, semejante puntualización no se le ocurrió a nadie hasta que se descubrió en Australia el cisne negro.

Vemos, pues, que las tentativas encaminadas a hallar algunas propiedades comunes a los objetos de una clase dada mediante la simple comparación no ofrecen garantías seguras de éxito. Y si al fin resultó que las propiedades "generales" de los cisnes obtenidas por dicho procedimiento no lo eran en absoluto, lo mismo puede suceder en cualquier otro caso. Por consiguiente, puede ocurrir también que las propiedades del hombre obtenidas por abstracción no sólo aparezcan, en definitiva, como no esenciales, sino, además, como no generales.

Hace ya más de dos milenios y medio, el filósofo griego Platón quiso definir a su modo la esencia del hombre. El método que para ello empleó ya nos es conocido. Consiste en separar lo universal abstracto. De este modo logró delimitar un rasgo inherente a todo ser humano y únicamente al ser humano. Según Platón, el hombre es un animal bípedo y sin plumas. Los rasgos abstractamente generales del hombre separados por Platón (lo mismo que el "lóbulo blando de la oreja") permiten diferenciarlo de todos los demás seres vivos (si suponemos, claro es, que dichos rasgos son inherentes a todo hombre y sólo al hombre). Pero dos mil años después, el célebre físico y matemático francés Pascal opuso a los argumentos de Platón una refutación en extremo sencilla y convincente: un hombre sin pies sigue siendo hombre, y un gallo



incluso sin plumas de ningún modo se convierte en hombre. Refutaciones análogas pueden hallarse con facilidad en lo tocante a cualquiera de los rasgos que hacen a un ser humano parecido a todos los demás. Tales rasgos se llaman precisamente abstractamente generales porque no expresan la esencia del hombre y, por ende, cabe prescindir de ellos sin perjuicio alguno para dicha esencia. Ahora bien, en este caso es perfectamente concebible que existan propiedades esenciales del hombre no inherentes a todos los individuos. De esta suerte, resulta que carece de base firme el principio mismo de la búsqueda de la esencia separando lo abstractamente común.

Nos equivocaríamos si estimáramos la identificación de la esencia con una propiedad general abstracta de una clase de objetos como un error exclusivamente teórico de un determinado pensador, como un fallo de la lógica aplicada en sus razonamientos. La lógica de los razonamientos teóricos se halla estrechísimamente vinculada a la posición política del pensador, a sus intereses de clase, a su manera de concebir las tareas y las funciones sociales. Semejante dependencia existe incluso cuando la posición de clase del teórico influye en él sin que él mismo se dé cuenta de que así es.

La idea de reducir la esencia del objeto a la representación de sus propiedades generales abstractas alcanzó su expresión más plena en las concepciones de los materialistas de los siglos XVII-XVIII. Surgió primero en la ciencia natural. Las ciencias naturales de aquella época acumulaban a grandes ritmos un material fáctico de enorme amplitud y variedad, lo cual constituyó, sin duda alguna, una etapa importante y necesaria de su desarrollo. Ahora bien, en los primeros tiempos, la única manera de llegar a comprender todos aquellos hechos consistía en clasificarlos y sistematizarlos, es decir, en dividir todos los numerosos objetos de investigación en grupos netamente diferenciados entre sí uniéndolos, dentro de cada grupo, en función de unos rasgos comunes determinados. La búsqueda de tales rasgos era una tarea capitalísima de la investigación científico-natural. Los procedimientos empleados en esta labor, teóricamente fundamentados de manera rigurosa por el filósofo inglés John Locke, se hicieron extensivos luego a todas las ciencias en calidad de métodos de investigación, se convirtieron poco menos que en el principio dominante de la investigación científica. Y resulta muy significativo que sólo teniendo en cuenta las particularidades de la posición clasista de la burguesía cabe explicar de manera plausible por qué dicho principio adquirió carácter universal. Tal posición se asienta en el firme convencimiento de que las relaciones sociales capitalistas son las que corresponden en grado máximo a la "naturaleza" del hombre, motivo por el cual han de ser consideradas como perdurables e invariables. De ahí se sigue que sólo tiene derecho a existir la

teoría científica que de uno u otro modo justifica al capitalismo, es decir, que se limita, en realidad, a describir y clasificar los fenómenos existentes. Desde luego, para una ciencia de ese tipo la lógica de Locke constituye el procedimiento de investigación más adecuado. En ella, en efecto, se toma como supuesto inicial el de que todos los objetos de investigación existen eternamente y bajo un solo aspecto —invariable— aquel en que los percibe el investigador, sin que pueda haber otros objetos. Está claro, así, que sólo cabe hacer una cosa: comparar esos objetos unos con otros y descubrir lo que tienen en común.

Conservan plenamente esta metodología los pensadores que se limitan a fijar la situación existente de las cosas incluso cuando investigan la esencia del hombre. Se trata de estudiar a todos los hombres, de hallar lo que es común a todos ellos, y con los rasgos descubiertos construir la "esencia". Si la "esencia" construida de este modo llega a chocar con las propiedades reales de las personas, tanto peor para estas últimas.

Entre los filósofos que razonaban de esta suerte se encontraba uno de los materialistas más descollantes del pasado, Ludwig Feuerbach, quien pretendía demostrar que según fuese el ser (la existencia) de una cosa, tal era su esencia. Escribía Feuerbach: "El ser no es *un concepto general, que pueda separarse de las cosas. El ser se da unido a aquello que existe...* El ser es la afirmación de la esencia. *Lo que constituye mi esencia es también mi ser.* El pez existe en el agua, y de esta existencia es imposible separar su esencia". Del mismo modo, al examinar la existencia del hombre también llegamos a conocer, sin dificultad, su esencia. En la existencia, es decir, *en las circunstancias exteriores y cotidianas de la vida de las personas,* se halla contenida, igualmente, la esencia de cada una de ellas. Ahora bien, el modo de vida de las personas es en extremo diverso. La sociedad cuyos límites Feuerbach no pudo rebasar de ningún modo —el capitalismo— no proporciona en absoluto condiciones de existencia iguales a *todas* las gentes. Al contrario: las relaciones imperantes en esta sociedad condenan a muchísimos trabajadores a la miseria, a una miseria que acarrea a veces la muerte física. ¿Por qué se diferencia de manera tan tajante el modo de vida de los seres humanos que pertenecen a distintas clases sociales? ¿Por qué los hombres se diferencian tan *esencialmente* según diversos "rasgos"? Es difícil que pueda estimarse plausible la respuesta que a estas preguntas da Feuerbach. "Sólo en la vida humana —dice— son separables el ser y la esencia, y aún en casos anómalos, desgraciados..." Ante dichos casos, resulta que no queda más solución que conformarse, pues aplicando el procedimiento de Feuerbach es del todo imposible inferir, de tales anomalías, la esencia del hombre. Para poderla inferir hay que elaborar un nuevo concepto de la esencia del hombre, un concepto en el que queden fijados los rasgos que son inherentes al hombre cuando se encuentra sumido en condiciones anómalas de vida. Ahora bien, así es posible calcular tantas "esencias" de ese tipo cuantos casos se calculen como desviaciones del modo

de vida humano "normal". Y se toma por verdadera aquella que, por las causas que sean, agrade más al filósofo. Todo el resto es casi antinatural, anormal. "Por tanto —manifestaron al respecto Marx y Engels—, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos ni mucho menos con sus condiciones de vida, cuando su "ser" contradice a su "esencia", entonces... toda excepción se considera expresamente, aquí, como un accidente desgraciado, como una anomalía que no puede hacerse cambiar" (1).

"Lo abstracto inherente a un solo individuo" y la esencia del hombre

Tenemos, pues, que esa manera, que parece evidente, de elucidar la esencia del ser humano es a todas luces deleznable. Los pensadores de vanguardia habían comprendido la endeblez de ese criterio y lo habían analizado con espíritu crítico ya mucho antes de Marx. Así el filósofo idealista alemán Hegel escribió que las representaciones de "hombre", "azul", etc., no siempre proporcionan una comprensión real de tales "objetos". Semejante comprensión sólo es posible "cuando ponemos de manifiesto que, dichos «objetos», contienen en sí *diversos aspectos formando una unidad*" (la cursiva es mía. *E.B.*)

(1) *C. Marx* y *F. Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista". (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"). Politizdat, 1966, pág. 57. ("La ideología alemana", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pág. 46).

El propio Hegel fue incapaz de aplicar de manera consecuente este principio lógico, del todo justo. Se lo impidió la consabida causa: la limitación clasista del teórico burgués. Ello resulta bien palmario en el hecho de que Hegel no supo aplicar su concepción dialéctica al análisis de las fuerzas de la sociedad de su tiempo, no consideró a los proletarios fuerza histórica independiente en lo más mínimo y los trató despectivamente de "chusma". Verdad es que, en no poca medida, ello se ha de considerar más como mal de Hegel que como culpa suya, pues en su tiempo, y sobre todo en Alemania, el proletariado no hacía sino nacer como clase y daba tan sólo sus primeros pasos en la historia.

Distinta fue, desde el punto de vista de principio, la posición de Marx y Engels. Ellos utilizaron y desarrollaron el método dialéctico de Hegel, después de lo cual examinaron en su unidad e interacción todos los grupos sociales de su época, dedicando singular atención al proletariado. Por esto, precisamente, no sólo supieron descifrar el misterio de la existencia humana, sino que, además, elaboraron de manera consecuente y con todo rigor científico un sistema de lógica dialéctica como procedimiento —completamente distinto del anterior— para la investigación de los problemas científicos, entre ellos el de la esencia del hombre, que es el que nos interesa.

Según palabras de Marx, la esencia del hombre no es "lo abstracto inherente a un solo individuo". En principio no es posible hallar esta esencia separando (abstrayendo) los rasgos comunes a todos los hombres, pues tales rasgos

serán, precisamente, "lo abstracto", es decir, una propiedad del hombre desgajada, aislada de todas las demás.

¿Cómo abordar, pues, esa misma *unidad* (si utilizamos una vez más la expresión hegeliana) de las distintas facetas de la vida humana, unidad que es lo que constituye la esencia del hombre?

Había que empezar con el propio hombre y las circunstancias reales de su vida. "...Para pasar... a los hombres vivos, reales —escribió Engels— era necesario estudiarlos en sus hechos históricos" (1).

Feuerbach en su tiempo llamó la atención sobre el hecho de que las verdades más simples son precisamente aquellas a que el hombre llega más tarde. Lo mismo sucedió en este caso: la búsqueda de los principios iniciales para investigar el problema del hombre exigía renunciar a conceptos y representaciones habituales, romper con las formas en que tradicionalmente se enfocaba dicho problema, dado que no conducían a la solución necesaria. Así procedieron Marx y Engels para descubrir el enigma de la existencia humana.

El hombre, escribía Engels, "ha de relacionarse con el mundo exterior, ha de disponer de medios para satisfacer sus necesidades: alimentos, un individuo del otro sexo, libros, diversiones, discusiones, actividades, artículos de consumo y objetos de trabajo"(2). La auténtica co-

(1) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. XXI, pág. 299.
(2) *Ibídem*, pág. 297.

munidad de las personas, su unidad como miembros del género humano, radica precisamente en las diversas interconexiones e interacciones de los individuos entre sí. Es en ellas en las que se crea toda la riqueza de la vida humana, todo el "mundo del hombre", que constituye precisamente la esencia de este último. En su realidad, la esencia del hombre, como indicó Marx, "es el conjunto de todas las relaciones sociales".(1)

A primera vista, el *conjunto de las relaciones sociales* puede parecer algo que se encuentra fuera del hombre y que existe a su vera. Entonces surge, naturalmente, el problema de cómo puede constituir la esencia de un objeto algo que existe al margen de él. Mas la clave del misterio de la existencia humana está precisamente en que no es posible considerar la sociedad como algo que se da con independencia de las personas; la sociedad es gente que se halla en determinadas relaciones. No existe sociedad alguna fuera de las personas, como tampoco existen personas fuera de sus relaciones sociales. No es posible comprender ni lo primero ni lo segundo por separado, dado que por separado lo uno y lo otro son puras abstracciones, y en ningún caso auténtica realidad. Arrancado de las relaciones sociales, el hombre deja de serlo en el sentido más recto y preciso de la palabra.

Así, para comprender qué es el hombre no basta —es a todas luces insuficiente— comparar

(1) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. III, pág. 3.

unos hombres con otros y buscar lo que todos ellos tienen de común. Es necesario estudiar, bajo todos los aspectos, en todas sus conexiones e interacciones, el conjunto de las relaciones sociales, las leyes en virtud de las cuales se desarrollan tanto la vida de la sociedad entera como la de cada uno de sus miembros. Esta conclusión ha sido formulada con acierto por el filósofo soviético E. Ilienkov: Marx y Engels vieron la esencia del hombre "no en una serie de propiedades comunes a cada uno de los individuos, sino en el proceso global de la vida de la sociedad y en las leyes de su desarrollo. El problema relativo a la naturaleza concreta del hombre lo plantean y lo resuelven como problema concerniente al desarrollo del sistema de las relaciones sociales del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza"(1).

De la concepción marxista se desprenden varias conclusiones importantísimas. En primer lugar, el hombre en general, el hombre tomado fuera del espacio y del tiempo, no existe. En efecto, el conjunto mismo de las relaciones sociales que constituye la esencia del hombre no es algo dado de una vez para siempre, sino que cambia con el devenir de la sociedad. Ello significa que cambia asimismo el hombre en de-

(1) Quienes deseen conocer este problema más detalladamente pueden consultar el libro de E. V. *Ilienkov*, "La dialéctica de lo abstracto y de lo concreto en «El Capital» de Marx" ("Naúka" 1960). Téngase en cuenta, sin embargo, que este libro es algo difícil y exige del lector cierta preparación.

pendencia de la época histórica y de la formación social en que existe, en dependencia de su vinculación a una determinada clase o grupo social. De ahí que sólo puede obtenerse un concepto más o menos determinado y concreto de hombre después de haber estudiado sus verdaderos lazos y relaciones con otros hombres, hermanos y enemigos de clase, con otros pueblos y nacionalidades, con representantes de las fuerzas sociales que ejercen el dominio económico, político e ideológico de la sociedad, etc.; después de haber analizado las contradicciones reales de la vida de las gentes. Por consiguiente, sólo puede descubrirse la esencia del hombre investigando *las causas, los procedimientos y los fines de la actividad humana, las condiciones sociales de la vida del hombre en el desenvolvimiento histórico de las mismas.*

El sistema "hombre-relaciones sociales"

Ya los materialistas de los siglos XVII - XVIII habían entrevisto la posibilidad de que se enfocara de ese modo el estudio del hombre. Mucho antes de Marx, no fueron pocos los filósofos que defendieron la tesis de que el hombre es un producto de las "circunstancias". Esta tesis reflejaba la dependencia en que realmente se halla la vida del hombre respecto a las condiciones en que éste transcurre: origen social e instrucción, medios de fortuna y situación familiar, guerras y revoluciones, ideas dominantes en la sociedad y nivel de desarrollo en que se encuentra el arte, etc., etc. La tesis de que el

hombre es un producto de las "circunstancias" posee, indudablemente, carácter materialista —pues implica ver la vida humana como dependiente de condiciones objetivas— y abre perspectivas reales para el estudio de la esencia del hombre, ya que dirige la atención de los filósofos hacia las condiciones indicadas. Cierto, por de pronto se trataba únicamente de perspectivas... Mas las contradicciones implícitas en ese planteamiento del problema se revelaron de manera muy directa y rotunda.

Si la vida del hombre se halla determinada por circunstancias externas, se plantea inevitablemente una cuestión: ¿de dónde, en último término, surgieron éstas? Prescindiendo de las respuestas a todas luces no científicas a semejante pregunta (por ejemplo, Dios es quien forma "las circunstancias"), los materialistas del pasado suponían que las "circunstancias" se crean en el hacer del hombre que persigue unos fines. En efecto, al actuar en consonancia con sus objetivos, el hombre crea la ciencia y el arte, la organización estatal y los preceptos morales, la familia y la escuela... Es decir, crea las "circunstancias" de las que dependen su vida y su actividad. Resulta, pues, que el mundo exterior respecto al hombre, el "medio" en que se desarrolla su vida, todo aquello que los viejos materialistas denominaban "circunstancias", en realidad es creación del hombre y depende, pues, de su actividad. Al mismo tiempo, el propio hombre, en mucho, si no en todo, depende de las "circunstancias" por él creadas, y ellas son, precisamente, las que le forman. Se produce, así, un círculo vicioso. Resulta difícil com-

prender quién es en definitiva el que forma a quién: ¿el hombre al "medio" o a aquél? ¿Aparece el hombre como causa o sólo como consecuencia de los acontecimientos históricos?

A todo ello se añade aún otra cuestión, a saber: si el hombre actúa siempre en consonancia con sus intereses y objetivos, si subordina a ellos su actividad, si transforma en nombre de ellos el mundo circundante, la naturaleza y la sociedad, ¿cómo explicar la falta de correspondencia, tan a menudo observada, entre las intenciones y los fines del hombre por una parte y los resultados de su actividad por otra? ¿Cómo explicar que las consecuencias de unos actos del hombre resulten distintas (así sucede a menudo en la historia) de lo que se esperaba? Los ejemplos que al respecto adujo Engels en su tiempo son convincentes: "Los hombres que en Mesopotamia, Grecia, Asia Menor y otras regiones talaban los bosques para obtener tierra de labor, ni siquiera podían imaginarse que, al eliminar con los bosques los centros de acumulación y reserva de humedad, estaban sentando las bases de la actual aridez de esas tierras... Los que difundieron el cultivo de la patata en Europa no sabían que con este tubérculo farináceo difundían a la vez la escrofulosis"[1].

Todavía es más difícil prever las consecuencias sociales de los actos del hombre. "Ya hemos hablado más arriba de la patata y de sus con-

(1) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. XX, pág. 496. ("Obras escogidas en dos tomos", Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. II, págs. 83-84).

secuencias en cuanto a la difusión de la escrofulosis. Pero, ¿qué importancia puede tener la escrofulosis comparada con los efectos que sobre las condiciones de vida de las masas del pueblo de países enteros ha tenido la reducción de la dieta de los trabajadores a simples patatas, con el hambre que se extendió en 1847 por Irlanda a consecuencia de una enfermedad de este tubérculo, y que llevó a la tumba a un millón de irlandeses que se alimentaban exclusivamente o casi exclusivamente de patatas y obligó a emigrar allende el océano a otros dos millones?"[1]

Los hechos citados nos dicen que las "circunstancias" poseen una lógica de desarrollo propia, lógica sobre la que el hombre no siempre puede —o sabe— influir y cuya actividad determina por completo. Ahora volvemos a preguntarnos: ¿qué es, por consiguiente, el hombre: un producto o un creador? ¿Crea él las "circunstancias" o le crean éstas a él?

Semejantes contradicciones surgían inevitablemente en el sistema discursivo de los viejos materialistas, pues anidaban ya en el punto de partida de sus razonamientos. En efecto, las "circunstancias" se contraponían de modo radical al hombre como algo exterior a él y a su actividad. De este modo se creó el problema —insoluble para toda la vieja filosofía— de la correlación entre la actividad del hombre y las condiciones de la misma, la teoría del "medio" o de las "circunstancias"[2].

(1) *Ibídem*, pág. 497. (*Ibídem*, pág. 84).

(2) El lector que desee conocer con más detalle esta teoría puede consultar el conocido libro de G. V. *Plejánov*, "Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia".

También en este caso corresponde a Marx el mérito de haber superado la contradicción arriba descrita. "...*Así como* la sociedad produce *al hombre como hombre,* también él *produce* la sociedad"[1], escribió el fundador de la filosofía científica. Tal vez parezca que semejante tesis hace renacer la contradicción de antaño: el hombre es el creador de las "circunstancias", y estas últimas crean al primero.

Realmente, el hombre mismo crea su mundo, y la historia, a diferencia de la naturaleza, "está hecha por nosotros", según palabras de Marx. Ahora bien, la cuestión está en que tanto el creador como el producto por él creado son concebidos en el marxismo de modo distinto a como se entienden en cualquier otro sistema filosófico. Lo que constituye el fundamento de la creación histórica no es la conciencia del individuo o la conciencia en general, ni tampoco la pura "actividad" abstracta, equivalente a una arbitrariedad no menos pura, como resultaba a los idealistas. Tampoco lo constituyen los esfuerzos del individuo separado de los demás individuos y en posesión congénita de todas las propiedades humanas necesarias, como sucedía según los materialistas anteriores a Marx. En calidad de agentes reales de la historia, indicaba Marx, aparecen "sólo los individuos, pero en sus relaciones mutuas, a las que no sólo reprodu-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Selección de primeras obras", pág. 589.

cen sino que, además, producen en nuevas formas".[1]

De esta suerte, la formación de la historia —en general la creación— aparece aquí como actividad del hombre *social*, que no actúa solo, sino junto con otros individuos. La actividad, por tanto, presupone el mantenimiento constante y el desarrollo *de las relaciones sociales* entre las personas. Las normas de conducta, de las relaciones humanas, existentes como algo externo respecto a las personas, en realidad han sido creadas por éstas, por toda la historia que precede a la vida de cualquier individuo concreto. Y el individuo no asimila tales normas aprendiéndoselas pasivamente, estudiándoselas de memoria, sino incorporándose al conjunto del quehacer de la sociedad, lo cual se lleva a cabo primeramente en la familia, en la casa-cuna y en la escuela. A la criatura que acaba de nacer, por ejemplo, no hay más remedio que enseñarle —en el sentido literal de la palabra— a ser hombre incluso en funciones tan simples como el comer, el dormir, el usar los objetos más sencillos de uso corriente, el andar y con mayor motivo el hablar y pensar. Luego el aprender a actuar de acuerdo con las normas que ya existen, prosigue en la producción, en la vida colectiva, en la lucha y en los hechos de la propia clase social, del pueblo, del Estado, etc. De este modo, las normas indicadas en cierto sentido se crean de nuevo (*se re-crean*) para cada individuo mediante su propia actividad. Lo cual sig-

(1) Ver "Voprosi filosofii" ("Cuestiones de filosofía"), 1967, Nº 7, pág. 124.



nifica que las relaciones sociales, la sociedad misma no constituyen la condición exterior de la actividad, sino su contenido interno. Dicho con otras palabras: el hombre en su quehacer no crea "circunstancias" abstractas e indefinidas, sino su mundo real; el conjunto de objetos que le rodean y de relaciones sociales en que se halla inmerso. Precisamente la diferencia radical entre el marxismo y las concepciones filosóficas que le precedieron está en que el primero supo describir y analizar de manera concreta las tan cacareadas "circunstancias". Como es lógico, el hombre, al crear su mundo, actúa condicionado por este último. Pero esto ya no es una simple dependencia de las "circunstancias", observada por muchos materialistas del pasado, sino un proceso real de transformación de la naturaleza y de la sociedad, en el transcurso del cual cambia el propio individuo.

Así enfocado el problema, el hecho de que las "circunstancias" posean su propia lógica de desarrollo ya no entra en contradicción con el hecho de que éstas se hallen en dependencia de

la actividad humana. Toda nueva generación empieza a vivir en determinadas condiciones creadas por las generaciones precedentes, y la generación nueva, a su vez, crea las condiciones para el quehacer de sus descendientes. El cambio de condiciones está subordinado a leyes que no dependen de la voluntad ni de los deseos de cada generación. Los hombres, pues, han de incorporarse inevitablemente a relaciones ya creadas, han de convertirlas en condiciones de su propia actividad, con lo cual obtienen la posibilidad de crear algo nuevo, de desarrollar sus capacidades, sus hábitos, sus conocimientos, etc. Únicamente en este proceso se perfecciona el hombre, se moldea su esencia.

Vemos, en consecuencia, que el hombre y las "circunstancias" no son dos opuestos que se excluyan mutuamente, sino una unidad indisoluble, que compone la "realidad humana", el "mundo del hombre", su verdadera esencia social. Este es el motivo de que la influencia de las "circunstancias" no sea otra cosa que la actividad humana en su plasmación objetiva: no son las propias cosas o las condiciones sociales las que actúan, sino los hombres valiéndose de cosas creadas o no por ellos, en condiciones engendradas por su propio quehacer o por el quehacer de las generaciones precedentes. "El ser del hombre —escribió Marx— es resultado del proceso anterior por el que pasó la vida orgánica. Sólo en un determinado estadio de este proceso el hombre se convierte en hombre. Mas cuando ya existe, el hombre, como premisa permanente de la historia humana, también es pro-

ducto permanente y resultado de la misma; *premisa* lo es sólo como producto propio y como resultado"(1).

De esta suerte, el individuo aparece como premisa de todo el movimiento social y, al mismo tiempo, como resultado del mismo. Marx llamaba *sistema orgánico* al sistema de fenómenos en el que la premisa es a la vez el resultado. Así tenemos que el objeto de nuestra investigación no es el hombre y la sociedad por separado, sino el sistema "hombre-relaciones sociales". Sería un grave error examinar sólo un elemento de dicho sistema, sea la acción del hombre sobre las "circunstancias" sea la de éstas sobre el primero. El sistema dado se llama orgánico precisamente porque ambas relaciones se presuponen una a otra. Ahora bien, en estas condiciones, como puso de manifiesto Marx, el sistema aparece ante el investigador como sistema que se *autodesarrolla.* Para desarrollarse, no necesita de influencias externas de ninguna clase. En efecto, él mismo contiene la fuente de la que emana lo nuevo, él mismo forma las condiciones de su propia existencia y de su cambio.

La dilucidación del enigma de la existencia humana presupone, por consiguiente, la investigación aunque sólo sea de las leyes más esenciales del movimiento de ese sistema orgánico, del mundo real del hombre, del conjunto de las relaciones sociales del hombre.

---

(1) C. *Marx y F. Engels,* "Obras", t. XXVI, parte 3ª, pág. 516.



EL MUNDO DEL HOMBRE

El hombre, según palabras de Marx, "no es un ser abstracto que se cobija en algún lugar fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hombre*, el Estado, la sociedad"[1]. Estas palabras caracterizan con toda precisión la peculiaridad que ofrece el enfoque marxista del problema concerniente a la esencia del hombre.

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. I, pág. 414.

Tenemos, pues, que el Estado, la sociedad, no constituyen el "medio" exterior en que se desarrolla la actividad vital del hombre, sino que forman el contenido mismo de dicha actividad vital y pertenecen, en consecuencia, al *mundo interior* del ser humano.

Recurramos, para aclararlo, a la analogía. Si queremos comprender lo que representa un determinado animal nos bastará investigar sus particularidades anatómico-fisiológicas. ¿Puede hallarse algo correspondiente a tal anatomía y fisiología cuando investigamos al hombre? Resulta que es posible. Desde luego, no se tratará del estudio del organismo humano, del cuerpo físico del hombre: ésta es una tarea que incumbe a ciencias de la naturaleza especiales. El análisis del mundo del hombre presupone la investigación de la "anatomía" y de la "fisiología" de un "cuerpo" especial, del "cuerpo inorgánico" del hombre, según expresión de Marx. ¿Qué es, no obstante, ese "cuerpo"?

Además de pan y vivienda, todo individuo necesita de muchas riquezas naturales y de valores de cultura —creados a lo largo de los siglos— sin los cuales actualmente no cabe ni siquiera imaginarse la vida de los seres humanos: hierro, cobre y algodón, electricidad, petróleo y uranio, organizaciones sociales, ciencia y arte, principios morales y leyes estatales. Surge, así, un gran "cuerpo de cultura", que posee órganos peculiares, una especie de sistema nervioso, centros de percepción y memoria. Este "cuerpo", con una extraordinaria variedad y riqueza de

cosas, de productos, de organizaciones y de relaciones, es lo que constituye el mundo del hombre. Y es precisamente dicho mundo lo que se ha de investigar para comprender lo que el hombre es, cuáles son los fines y anhelos de las gentes, sus intereses y necesidades, los recursos de que disponen y sus posibilidades... ¿Qué es el hombre, aparte todo esto?

Imaginémonos (cosa que exigirá poner en juego toda nuestra fantasía) que en la tierra no ha quedado ninguno de los objetos a que estamos acostumbrados y que de una manera u otra utilizamos todos los días y a cada instante. No es difícil imaginarse que el hombre no sólo vivirá "peor", sino que no podrá subsistir en absoluto, y si lo logra, ya no será como hombre. Fuera de la relación constante con los objetos creados por los seres humanos y con estos últimos, el ser de la especie *Homo sapiens* no será ni hombre ni racional.

De esta suerte vemos que también en las ciencias sociales tenemos ante nosotros un cuerpo humano. Pero se trata de un "cuerpo" especial, que no se da al hombre por naturaleza ni mucho menos, un "cuerpo" que, además, se desarrolla en virtud de leyes distintas de las leyes de la naturaleza, motivo por el cual resulta muy precisa la denominación de "cuerpo *inorgánico*" que le dio Marx. Pues bien: en su "anatomía" y "fisiología" está encerrada la esencia del hombre. Y si ésta resultaba tan escurridiza para los filósofos del pasado, el hecho se explica porque la "anatomía" y la "fisiología" del "cuerpo inorgánico" del hombre —es decir, las

leyes de su vida social y de su actividad— eran para ellos libro cerrado. Estaba reservado al marxismo el poder abrir dicho libro.

¿Cuáles son, pues, las leyes del funcionamiento del "cuerpo inorgánico" del hombre?

Para responder a esta pregunta, Marx partió de premisas a las que la mayor parte de sus predecesores no habían prestado atención. Existen seres humanos en unas determinadas condiciones de vida (en parte ya dadas, en parte de nueva creación), dicho seres humanos tienen ciertas necesidades en ropa, bebida, productos alimenticios, etc. Para posesionarse de los objetos del mundo exterior y satisfacer de este modo sus necesidades, el hombre empieza a *obrar activamente*, a producir medios de vida que le son necesarios. En semejante actividad, que es ante todo productiva, los individuos crean precisamente el mundo que les rodea —el "cuerpo inorgánico" del hombre—, forjan su historia. Los hombres, escribió Marx, crean la esencia social, que es la esencia de cada individuo, su propia actividad.

En este proceso, es decir, en el proceso de producción de los bienes materiales y espirituales necesarios a los hombres, se forma toda la diversidad de las manifestaciones reales de su actividad vital, se va componiendo y desarrollando la esencia del hombre. Como en más de una ocasión subrayaron Marx y Engels, "este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos" (1).

Obsérvese, de pasada, que la dependencia en que se halla el mundo que rodea al hombre de la actividad de este último ha encontrado también su expresión en el lenguaje. La palabra "*deistvítelnost*" ("realidad") que en filosofía tiene el significado de término especial que designa precisamente el mundo que rodea al hombre, es decir, el "cuerpo inorgánico"(2) del hombre, se halla etimológicamente relacionada con la palabra "*deistvie*" ("acción").

Tenemos, pues, que la actividad —y, en primer lugar, la productiva, laboral— constituye el modo de existencia del "cuerpo inorgánico" del hombre; la "*realidad* humana" es el resultado y la forma de la *acción* humana. Por consiguiente, en el estudio de "la anatomía y la fisiología" de este "cuerpo", el punto de partida ha de ser la investigación de las *leyes de la actividad*, así como también de las *leyes del movimiento del mundo que con esta actividad se crea.*

---

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición de la concepción materialista e idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), pág. 23. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 19).

(2) Con bastante frecuencia Marx, junto al término de "cuerpo inorgánico", empleó también el de "realidad humana".

Un animal que produce instrumentos de trabajo

Las diversas manifestaciones vitales del hombre constituyen distintos tipos de *actividad*. En ello se revela la "naturaleza" del hombre como ser activo, cualquiera que sea la esfera en que esta actividad se presente. Puede hablarse de la actividad del tornero y del pintor, del político y del pedagogo, puede hablarse del trabajo intelectual y del físico, del de dirección y del ejecutivo, del deporte y de la creación técnica, de la actividad artística de aficionados y de la jardinería, etc., etc. Mas para representarse de manera concreta la esencia del hombre, para hallar aquello de común que concatena en un sistema único a todos los tipos de actividad vital del hombre, es necesario encontrar el tipo de actividad que sea *fundamento y origen* de todas sus demás manifestaciones. Ese tipo de actividad es el trabajo en la esfera de la producción material, y aún con más exactitud: es la *producción de instrumentos de trabajo*. Marx se adhirió sin reservas a la opinión del político y científico norteamericano Benjamin Franklin quien definía al hombre como animal que produce instrumentos de trabajo.

Semejante planteamiento de la cuestión puede provocar cierta perplejidad: ¿así, los hombres que no produzcan por sí mismos instrumentos de trabajo no forman parte del género humano? Verdad es que en la aurora de la historia humana todos los individuos producían instrumentos de ese tipo. Pero, ¿y hoy? Según ese criterio, hoy no puede denominarse hombre ni

siquiera al campesino, dado que él, directamente, no produce tales instrumentos. ¿Y qué decir del pintor o del poeta?

Esa perplejidad, empero, se da por no comprender la esencia de la cuestión, a saber: que la producción de instrumentos de trabajo no es simple y solamente *uno de los* tipos de actividad humana. Es la piedra sillar de toda su diversidad, de todas las múltiples formas (en principio innumerables) de su manifestación. "El trabajo —dijo Engels— empieza con la elaboración de instrumentos"[1] y su producción es, históricamente, la primera forma de actividad en que los hombres se convirtieron en hombres, desarrollando sus cualidades puramente humanas. De esa semilla creció todo lo humano en el hombre. Por consiguiente, el análisis de las formas de actividad humana en su auténtica unidad presupone la investigación de cómo *históricamente*, sobre la base del cambio en la producción de instrumentos de trabajo, se formó y se ha modificado todo el sistema de la actividad humana, incluidos aquellos de sus tipos que se encuentran directamente alejados de la producción de medios de producción (por ejemplo, la creación artística). No nos es posible tratar este problema con suficiente detalle, mas nos detendremos, no obstante, en el examen de algunas leyes —las más importantes— de ese desarrollo histórico.

¿Qué papel concreto desempeña el trabajo

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XX, pág. 491. ("Obras escogidas en dos tomos", edic. cit., pág. 79).

en la historia del hombre y de la sociedad humana? ¿Cuál es el contenido real del trabajo? La respuesta a dichas preguntas la dieron Marx y Engels. En su célebre investigación *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* Engels mostró que sólo gracias al trabajo puede el hombre satisfacer sus necesidades vitales indispensables. Mas el contenido del trabajo como actividad no se agota con la producción de artículos de consumo.

El trabajo, según palabras de Engels, "es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al hombre"(1). Tan sólo aprendiendo a transformar activamente la materia de la naturaleza —y no a adaptarse simplemente a la misma—, acomodándola a sus necesidades y a sus fines, es decir, aprendiendo a trabajar, escapó el hombre de la muerte en la aurora de su existencia. En ese contexto se plantea el importante problema de la relación del hombre con la naturaleza.

El hecho de que el hombre se forme y exista tan sólo en sociedad no excluye en absoluto su estrecho lazo con la naturaleza, pues los seres humanos "por nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro" pertenecemos a ella

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XX, pág. 486. ("El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", en C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras escogidas en dos tomos", edic. cit., t. II, pág. 74).

y nos encontramos "en su seno"(1). El hombre, ciertamente, es un producto y una parte de la naturaleza, ha salido de ella y es mucho lo que le debe. Más aun: él mismo no es otra cosa que "fuerza de la naturaleza" (Marx). Pero se trata de un producto *específico* de la naturaleza y de una fuerza suya *peculiar*, distinta de las demás fuerzas naturales. Pues bien: esa especificidad del hombre es ante todo y sobre todo un resultado del trabajo. Precisamente la capacidad de trabajar constituye la diferencia más esencial del hombre respecto al animal como producto "puro" de la naturaleza.

Para la demostración de esa tesis recurriremos a un hecho científico rigurosamente comprobado: ningún rasgo inherente al hombre (no sólo la capacidad de hablar, de pensar, etc., sino ni siquiera el hábito de marchar en posición recta) se da en él por naturaleza, ni le es congénito. Al contrario, todos esos rasgos se forman a medida que el hombre se va incorporando a la vida colectiva, y particularmente al trabajo productivo(2).

Ahora bien, mediante el trabajo el hombre no sólo se destaca de la naturaleza, sino que, además se vincula con ella. "El trabajo —escribió Marx— es... un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, re-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XX, pág. 496 ("El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", edic. cit., pág. 74).

(2) Véase sobre el particular: *M. Sidorov*, "Cómo el hombre llegó a pensar", de la serie "Biblioteca Filosófica para la Juventud", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1966.

gula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza"(1). El hombre, como fuerza de la naturaleza, pone en acción una fuerza que ya no es puramente natural, si bien es la que permite el desenvolvimiento de toda la riqueza potencial de las fuerzas propiamente naturales. Tal función en verdad creadora es la que cumple el proceso del trabajo.

La astucia de la razón

Ya este primer encuentro con el trabajo permite distinguir en él por lo menos tres facetas muy simples. El trabajo se orienta siempre hacia un objeto determinado, hacia un objeto de la naturaleza. De ahí que siempre presuponga la existencia de un *objeto de trabajo*. "Todas aquellas cosas —se indica en *El Capital*— que el trabajo no hace más que desprender de su contacto directo con la tierra son objetos de trabajo que la naturaleza brinda al hombre. Tal ocurre con los peces que se pescan, arrancándolos a su elemento, el agua; con la madera derribada en las selvas vírgenes; con el cobre separado del filón"(2). En calidad de objeto sobre el que versa el quehacer del hombre puede aparecer también uno ya "filtrado por un trabajo anterior", como ocurre, por ejemplo, con el mineral ya extraído o con los árboles transformados ya en tablas. Sobre cosas de ese tipo también ejerce el hombre alguna acción, las modifica de un modo u otro en consonancia con sus fines y necesidades, a las que así da satisfacción. Vemos, pues, que la interacción del hombre con la naturaleza presupone también una *actividad encaminada a un fin*, o sea el *propio trabajo*.

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, pág. 188. (C. *Marx*, "El Capital", Edit. Cartago, Buenos Aires, 1965, t. I, pág. 147).
(2) *Ibídem*, pág. 189. (*Ibídem*, pág. 148).

Ahora bien, ¿de qué manera concreta, mediante qué procedimientos y con ayuda de qué medios se realiza esta actividad encaminada a un fin? En el trabajo, el hombre pone en acción sus fuerzas físicas y espirituales, su voluntad, sus facultades y sus habilidades, y en cierto modo "invierte" todo ello en el objeto hacia el que se encamina su actividad, al que dota de características humanas. El hombre pone en movimiento "las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano"(1). Los órganos naturales del hombre son, históricamente, los primeros *medios de trabajo*. Pero sólo los primeros, insuficientemente perfeccionados y, sobre todo, no específicamente humanos.

El hombre sólo puede satisfacer sus necesidades recurriendo a la naturaleza: ¿de dónde, si no de ella, debe extraer medios más perfectos para el logro de sus fines? Mas no todos los objetos necesarios al hombre —ni mucho menos— se hallan contenidos en la naturaleza en forma preparada. Por sí misma, ésta no puede

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, pág. 188. (C. *Marx*, "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 147).

elaborar ni siquiera el hacha más simple, por no hablar ya del reactor atómico o de la máquina cibernética. Ello no obstante, cualquier medio del trabajo humano es, al mismo tiempo, un producto de la naturaleza, dado que de su despensa únicamente puede sacarse lo que ya está contenido en ella.

¿De qué manera, sin embargo, se logra impeler la naturaleza para que descubra todas sus posibilidades? La respuesta a esta pregunta la dio ya (aunque no con rigurosa consecuencia) Hegel (precisamente fueron esas ideas de Hegel las que valorizó Lenin como "gérmenes del materialismo histórico") (1). "La cuestión está —escribió Hegel— en que los objetos de la naturaleza son poderosos y ofrecen resistencias de todo género (a la satisfacción de las necesidades del hombre *E.B.*). Para dominarlos, el hombre coloca entre ellos otros objetos de la naturaleza, con lo que vuelve a esta última contra sí misma, e inventa para alcanzar este fin instrumentos". En ello se revela la astucia y el poderío de la razón.

Ahora bien, no es posible someter la naturaleza, es decir, aprovechar las posibilidades en ella contenidas, si se ignoran sus leyes. Únicamente la actividad que esté en consonancia con dichas leyes puede conducir al éxito, permite al hombre alcanzar sus fines. La combustión de la leña se efectúa en el horno de la máquina de vapor en virtud de las mismas leyes que en los incendios forestales. El agua de la caldera se

(1) *V. I. Lenin*, "Obras", t. XXIX, pág. 286.

calienta y se transforma en vapor exactamente como bajo los ardientes rayos del sol. El movimiento del émbolo y del mecanismo de transmisión que comunica dicho movimiento a las ruedas de la locomotora no infringe ni una ley de la mecánica. Mas, utilizando todas esas propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas, el hombre las obliga a actuar en consonancia con su fin y alcanza un resultado (obtiene un medio para mover y transportar carga) que no pueden dar esos procesos en su forma natural. Obligar a las cosas de la naturaleza a actuar conjuntamente según sus mismas leyes y, al mismo tiempo, alcanzar objetivos *propios*, dominar la naturaleza subordinándose a ella, ¿no es esto, por ventura, una astucia? Como producto de semejante astucia aparecen precisamente los *instrumentos de trabajo*, es decir, objetos de la naturaleza, utilizables en *consonancia* con sus propiedades y particularidades *naturales*, para actuar sobre otros objetos de la naturaleza que pasan a ser objeto del trabajo. "El medio de trabajo es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto"(1).

El hombre, por una parte, plasma en medios de trabajo sus aptitudes y sus hábitos de actividad; por otra parte, aprovecha las propiedades naturales de los materiales que utiliza en el trabajo, así como también las propie-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, pág. 190. (C. *Marx*, "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 148).

dades sociales de los instrumentos creados con anterioridad. En cierto modo, la actividad humana llama a la vida todas las posibilidades contenidas en la naturaleza, transforma la riqueza potencialmente infinita de esta última en algo accesible al hombre y al servicio del mismo.

La creación y el uso de medios de trabajo, ante todo de instrumentos de trabajo, constituye, por tanto, una peculiaridad específica de la actividad del hombre encaminada a un fin. La parte del trabajo como actividad que expresa la relación del hombre con la naturaleza se manifiesta en el desarrollo de las *fuerzas productivas* del hombre. Sería, empero, totalmente equivocado circunscribir las fuerzas productivas exclusivamente a los instrumentos o medios de trabajo. No es el instrumento de por sí el que entra en contacto con la naturaleza, sino el hombre que lo maneja. Marx señaló con toda precisión esta particularidad: "El hombre y su trabajo, de una parte, y de otra la naturaleza y sus materias..."[1] Así, lo que constituye las fuerzas productivas no son únicamente los instrumentos de trabajo, sino, además, su unidad —históricamente determinada— con el hombre que sabe utilizarlos.

Precisamente el hombre que trabaja es, según palabras de Lenin, *"la primera fuerza productiva de toda la humanidad"*[2]. El hombre mismo, en el transcurso de su actividad productiva, crea y perfecciona tanto los instrumentos de trabajo como los procedimientos de su utilización, los hábitos de trabajo y las formas de su actividad. Las fuerzas productivas únicamente se desarrollan en el proceso de la actividad práctica, productiva, de la humanidad. En esa actividad la humanidad crea los medios necesarios para dar cuerpo a sus relaciones con la naturaleza, para satisfacer sus necesidades y alcanzar sus objetos, y en esa actividad plasma, prácticamente, dicha relación.

(1) *Ibídem*, pág. 195. (*Ibídem*, pág. 152).
(2) V. I. *Lenin*, "Obras", t. XXXVIII, pág. 359.

El trabajo y las relaciones sociales

Mas tampoco con eso se agota la función del trabajo en la vida de la sociedad. Ya en el amanecer de la historia, la unión de los esfuerzos de nuestros antepasados en el trabajo era condición necesaria de su subsistencia, pues indudablemente no habrían podido vencer a las potentes y amenazadoras fuerzas de la naturaleza. La cuestión no radicaba sólo en la debilidad personal del hombre. El trabajo no podía constituir una actividad individual ya por el hecho de que era necesario aprenderlo. Era necesario saber actuar con los instrumentos de trabajo de acuerdo con la experiencia ya acumulada, es decir, había que dominar los procedimientos y las normas con que otros actuaban a fin de poder actuar uno mismo. Ello significaba que el hombre estaba obligado a entrar en relación con otros hombres.

No es indispensable que semejante contacto se establezca directamente. Los frutos mismos de la actividad productiva en los que quedan

proyectados los conocimientos, habilidades y aptitudes de un individuo se convierten en "instrumento" mediante el cual dicho individuo entra en relación con otros seres humanos.

Cualquier objeto con que actuemos aparecerá siempre como eslabón que concatena nuestra actividad con la de otras personas. En cierto modo nos aporta la señal de muchos individuos, conocidos y desconocidos de nosotros. El hombre, al comer un pedazo de pan a la hora de desayunar, entra ya en virtud de este simple acto en dependencia de otro hombre, el que ha producido ese pan. Todo acto nuestro supone un contacto constante con muchas personas: el transporte urbano nos trae la preocupación de quienes han construido los autobuses y los tranvías, de quien los conduce por las calles y de quien regula el tráfico; al mismo tiempo nos aporta ciertos conocimientos y hábitos, aunque sean tan elementales como los de saber observar las normas de circulación en la vía pública. Al elaborar unos objetos en el proceso del trabajo no sólo los creamos para nosotros mismos (en una sociedad desarrollada se hacen muy pocas veces para uno mismo), sino para los demás, a quienes transmitimos, así, un trocito de nuestros conocimientos y aptitudes, una partícula de afecto y de bondad. Y tanto nosotros como los demás podemos vivir y trabajar, pensar y disfrutar, alegrarnos y sufrir sólo tratándonos e influyéndonos recíprocamente. Sin incorporarse a estas relaciones con otras personas no es posible producir, ni siquiera simplemente existir.

Los lazos y relaciones que se van formando

entre los hombres en el proceso de su actividad y como resultado de la misma se denominan *relaciones de producción*. Estas relaciones son extremadamente diversas, precisamente en la medida en que son diversos los tipos de actividad humana. Es en el hacer donde se configura todo el conjunto de las interconexiones entre los hombres: los tipos de propiedad y de distribución, las relaciones políticas, jurídicas y morales, las distintas formas de disciplina social y las diversas relaciones humanas que constituyen las condiciones en que transcurre la creación científica y artística, en que se desenvuelven la cultura y el deporte.

La vida humana, por tanto, es una producción polifacética: producción de medios de vida y de necesidades, de relaciones sociales, de los propios individuos, de su conciencia. Todo esto constituye un complejo sistema de tipos de actividad humana organizado según determinadas leyes, sistema cuya diversidad corresponde a la diversidad y riqueza del mundo del hombre, del "cuerpo orgánico" del ser humano, de la sociedad. "Por esto la actividad humana es tan diversa como diversas son las *determinaciones* de la *esencia* y las *actividades del hombre*"(1). Ello significa que podemos concebir la sociedad misma como un conjunto históricamente determinado de formas de la actividad humana y de sus correspondientes relaciones sociales.

En cambio, la base y el fundamento de todo el desarrollo social radican, como hemos sub-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Selección de primeras obras", pág. 592.

rayado ya, en la producción material, especialmente en la producción de instrumentos y medios de trabajo, producción que ejerce una influencia determinante sobre las condiciones de la vida social y con ello, sobre la formación de las particularidades y propiedades del hombre. Las fuerzas productivas determinan asimismo, en lo cardinal y decisivo, las relaciones sociales a que se incorporan los hombres en el proceso de producción de bienes materiales: *las relaciones de producción*. Esta conclusión representa un descubrimiento importantísimo de Marx: "En la producción social de su vida, los hombres entran en unas relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: las relaciones de producción, que corresponden a un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas materiales"[1].

Plejánov habla en uno de sus trabajos de una tribu —observada por unos científicos— que en pleno siglo XIX conservaba algunos rasgos del régimen primitivo. Los miembros de dicha tribu, que se encontraba en un nivel sumamente bajo del desarrollo social, desconocían todavía el anzuelo y la red. Cuando querían pescar, un nutrido grupo de individuos se metían en el agua y en compacta hilera avanzaban hacia la orilla, procurando acorralar cerca de ella a los peces que encontraban en su avance. De este modo reunían en un lugar poco profundo el mayor número posible de peces. Luego, a una voz de mando, todos a la vez hundían las

(1) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. XIII, pág. 6.

manos en el agua con el propósito de capturar su presa.

Como vemos, las fuerzas productivas de semejante tribu eran en extremo primitivas. Mas incluso ellas influían de manera determinante en las peculiaridades de las relaciones de producción. Con esa "técnica" es imposible que exista la propiedad privada. ¿Quién puede apropiarse lo que se ha obtenido gracias al trabajo conjunto de toda la colectividad y que apenas basta para satisfacer las necesidades de la misma? Además, todos los miembros de la tribu cumplen funciones en principio iguales, de suerte que ninguno de ellos goza de privilegios de ninguna clase. Por esta causa no existe la división en pobres y ricos (si, por ejemplo, la tribu empieza a sufrir hambre, cualquiera que sea el motivo, pasan hambre todos), ninguna estratificación más o menos perceptible de la sociedad en grupos sociales, y con menor motivo en clases. Tenemos, pues, que tanto las relaciones de propiedad como las de distribución de

los bienes materiales producidos por la sociedad, como también las que existen entre los diversos grupos de sus miembros (recíproco intercambio de actividad) —todo ello constituye las relaciones de producción— dependen directamente del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

El ejemplo expuesto caracteriza a la sociedad en una fase de desarrollo muy primitivo. Pero el mecanismo de la acción determinante de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción sigue siendo, en esencia, el mismo en las otras épocas de la historia de la humanidad. "Y así como la estructura y armazón de los restos de huesos tienen una gran importancia para reconstruir la organización de especies animales desaparecidas, los vestigios de *instrumentos de trabajo* nos sirven para apreciar antiguas formaciones económicas de la sociedad ya sepultadas. Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo... son... el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja"(1).

Por su parte, las fuerzas productivas que sirven de base a unas determinadas relaciones de producción sólo pueden existir y desarrollarse en el marco de dichas relaciones. Es más: éstas constituyen la forma necesaria y el modo de existencia de las fuerzas productivas; y las fuerzas productivas, como subrayaba Marx, aparecen como "modo de cooperación"(1).

(1) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. XXIII, pág. 191. (C. *Marx*, "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 149).

Las relaciones de producción que se forman bajo el influjo de las fuerzas productivas poseen carácter *objetivo*, es decir, no dependen de la conciencia ni de la voluntad de las personas. En realidad, los hombres no crean arbitrariamente su vida social ni su historia, sino en condiciones determinadas, ya existentes, resultado de la actividad de los hombres de las generaciones precedentes, y lo hacen en consonancia con dichas condiciones y no a despecho de ellas. "...Los hombres —subrayaba Marx— no son libres en la elección de *sus fuerzas productivas*, que forman la base de toda su historia, porque toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, un producto de la actividad precedente"(2).

Nos encontramos, aquí, con una particularidad inevitable de la actividad humana: la de incluir siempre el uso de lo hecho por las generaciones anteriores. No se trata sólo de los instrumentos de trabajo y de otros diversos medios y objetos del hacer del hombre, sino, además, del *modo* de utilizarlos, de los *hábitos* en ellos reflejados, de las *reglas* y *normas* de conducta del hombre en la sociedad, etc. Para que la actividad resulte coronada por el éxito, es totalmente necesario convertir esas propiedades del

(1) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. III, pág. 28. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 30).
(2) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. XXVII, pág. 402.

objeto en facultades y habilidades propias del hombre. Al utilizar, por ejemplo, unos determinados instrumentos de trabajo, el hombre ha de repetir en mayor o menor medida la actividad en que dichos instrumentos se crearon. De otro modo, todo el "cuerpo inorgánico" del hombre resultaría ajeno para las nuevas generaciones. También las leyes de la naturaleza subordinadas ya al poder de la humanidad han de convertirse en normas para la actividad de las personas que actualmente existen. Porque sólo cabe tener éxito en la transformación de los objetos de la naturaleza actuando a tenor de las leyes de la misma.

Éste es el motivo de que toda generación humana, al crear algo nuevo, suyo, lo hace ajustándose a las leyes internas del desarrollo y cambio de los modos y formas de actividad. Existen, por ende, etapas de desarrollo necesarias, que el hombre no puede eludir arbitrariamente. Y esto significa, a su vez, que la actividad humana, en primer lugar la de trabajo, la producción, está subordinada a leyes objetivas, es decir, a unas leyes que actúan independientemente de los hombres, las conozcan éstos o no, las "admitan" o no, tanto si les gustan como si no les gustan. Por esto también la interacción a que nos hemos referido más arriba, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, constituye una ley que condiciona el cambio de los modos de producción de los bienes materiales y de todas las condiciones de la vida social de la humanidad, y, en consecuencia, condiciona su desarrollo histórico; una ley, cuya

vigencia no puede anularse ni modificarse arbitrariamente.

Así como el trabajo es el fundamento de todos los demás tipos de actividad humana, así las relaciones que se forman en el proceso de la producción son el fundamento de todas las demás relaciones sociales, condicionan las relaciones entre las clases y el desarrollo de la lucha de clases, el carácter de las organizaciones estatales y de los partidos políticos. De esta suerte, el nacimiento de las relaciones sociales basadas en la propiedad privada fue una consecuencia del desarrollo de la producción social, de las fuerzas productivas, al llegar a un determinado nivel. Y junto con la propiedad privada surgió también la división de la sociedad en clases, de las cuales una poseía los medios de producción, y la otra, privada de ellos, se veía obligada a trabajar para su señor. Relaciones de dominio y opresión, explotación de las amplias masas de trabajadores por un puñado de ricachos, hostilidad inexorable de sus intereses e ininterrumpida lucha de clases a lo largo de siglos, tal es el panorama que ofrece la historia de la sociedad humana bajo el imperio de la propiedad privada (es decir, de la esclavitud, del feudalismo y del capitalismo).

Del mismo modo que es inevitable el desenvolvimiento de la lucha de clases en una sociedad en que impere la propiedad privada, resulta asimismo inevitable que en tal sociedad se forme un aparato especial para mantener relaciones de producción favorables a la clase dominante y conformes con sus deseos: un Estado, con policía y ejército, con burocracia y cárceles.

Entonces, la historia de la sociedad humana se convierte en el palenque en que chocan las clases y los partidos contendientes, en campo de guerras y revoluciones, a la vez que de comercio, de relaciones culturales y políticas entre los pueblos... Pero con gran frecuencia quienes intervienen en tales acontecimientos no sospechan siquiera que en la base de sus actos y de su actuación se encuentra, a fin de cuentas, el desarrollo de la producción social, la interacción —condicionada por determinadas leyes— entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

El ser social, la conciencia social y el hombre

Todas las formas de actividad arriba descritas y sus correspondientes relaciones sociales constituyen el proceso real de la vida de los hombres, su modo de existir.

Precisamente los hombres existen y se desarrollan en la sociedad, en ella se forman todas sus propiedades y peculiaridades. Por esto la vida real del hombre es el *ser social*, la vida material de la sociedad, o sea, ante todo, el modo de producción de los bienes materiales, modo de producción que sirve de base a la lucha de clases, a las organizaciones políticas, a las distintas formas de nexos y relaciones sociales.

Mas ésta es tan sólo una parte de la actividad vital del hombre. En *La ideología alemana*, Marx y Engels escribieron: "...Los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento"(1). La otra parte de la actividad vital del hombre es la *comprensión* de las relaciones existentes —el hombre adquiere conciencia del lugar que ocupa en el mundo— así como el contenido de los conocimientos humanos, los procedimientos para su obtención y las formas en que existen. Toda esa riqueza espiritual de la humanidad, encarnada en la ciencia y en el arte, en los preceptos morales (en determinadas fases de la historia, también en las creencias religiosas), en las representaciones de lo justo y de lo injusto, de lo legal y de lo ilegal, en las doctrinas acerca de la estructura política más racional de la sociedad, todo ello es lo que constituye la *conciencia social* del hombre.

El fundamental descubrimiento de Marx concerniente a dicha parte de la actividad vital del hombre consistió en demostrar el *carácter condicionado* de la conciencia social por parte del ser social, la dependencia en que se halla la vida espiritual de la sociedad (la producción espiritual) de su vida práctica, del trabajo, de la producción material.

Diríase que sólo cabe hablar convencional y metafóricamente del nexo entre la producción espiritual y la material. En efecto, ¿qué relación tienen con el trabajo tales ramas de la producción espiritual como son, digamos, la ciencia y

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición de las concepciones materialista e idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), pág. 30. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 26).

el arte? La verdad es, sin embargo, que al margen de toda la riqueza de la actividad social del hombre no hay manera de explicar ni la aparición de la ciencia y del arte ni su desarrollo.

Ahora bien, ¿en qué se manifiesta concretamente la dependencia de la conciencia social respecto al ser social? ¿Dónde están el fundamento y la raíz de semejante dependencia? La respuesta a tales preguntas ha de buscarse en el mismo lugar: en el análisis de la actividad humana, en el trabajo tomado "en una forma en la que pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña —observa Marx en *El Capital*— ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero;* es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*"[1].

Se trata aquí de una particularidad tan esencial del quehacer humano como es la *adecuación.* El hombre, cuando actúa, persigue siempre un determinado fin, es decir, procura alcanzar un resultado que por de pronto existe sólo como imagen mental en la conciencia, en la imaginación del hombre. En principio ningún acto humano es posible sin que tenga conciencia (o, por lo menos, sin procurar tenerla) del resultado último (del fin) y, por tanto, de los medios y procedimientos con que tal fin puede ser alcanzado. De ahí que sea un craso error imaginarse la actividad del pensar, teórica —es decir, que tiene lugar en la conciencia—, como algo que existe al lado e independientemente de la actividad práctica. No forman, las dos, series paralelas, sino dos partes inseparables de la actividad vital, social, de la humanidad. Así como no existe la teoría desgajada de la práctica, tampoco son concebibles la producción, la lucha de clases, etc., sin cierto desarrollo de la conciencia, sin que posean determinados conocimientos quienes participan en la lucha. Ese es el motivo de que la conciencia, siendo descripción, característica, *reflejo* de la naturaleza y del ser social del hombre, aparezca al mismo tiempo como elemento indispensable de los cambios prácticos de la naturaleza y de la sociedad, y se forme en el proceso de dichos cambios. Y así como todos los aspectos del ser social se van componiendo en la actividad práctica, exactamente lo mismo sucede con la intelección del mundo que nos rodea, con la "producción" de ideas, de representaciones científicas, de imágenes artísticas, etc.

De este modo, para explicar con todo rigor científico el conocimiento humano no basta tener en cuenta el influjo del mundo natural y social —que circunda al hombre— sobre la conciencia del individuo. Es indispensable investigar las acciones eficaces de los hombres en di-

(1) *C. Marx y F. Engels,* "Obras", t. XXIII, pág. 189. (*C. Marx,* "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 147).

cho mundo, acciones que se emprenden en consonancia con fines establecidos más o menos conscientemente, los cuales, por otra parte, tampoco son concebibles sin comprender las condiciones sociales existentes. Así se va estructurando una doble dependencia. Por una parte, los conocimientos humanos se van configurando en la actividad práctica de los hombres, en el proceso de desarrollo y funcionamiento de la sociedad; por otra parte, la conciencia misma constituye una condición necesaria de la existencia de la sociedad, dado que su contenido se realiza (otra cosa es el cómo lo hace: de manera consecuente o no, en formas patentes o tergiversadas) en la actividad de las mismas personas que componen la sociedad.

A guisa de ejemplo, nos fijaremos primero en la comprensión del mundo propia de las ciencias naturales, es decir, en el conjunto de conocimientos que de la naturaleza posea el hombre, conocimientos imprescindibles para toda actividad adecuada a un fin. En efecto, el hombre alcanzará con tanto más éxito sus fines cuanto más correspondan, éstos, a las posibilidades efectivas de los objetos naturales, a las leyes de la naturaleza.

Esta es la razón de que el hombre necesite *conocer* tales leyes. La necesidad de conocer, de estudiar las leyes de la naturaleza nace directa e inmediatamente de la actividad práctica.

Pero aún hay más. La praxis no sólo engendra la necesidad del conocimiento; determina, asimismo, las posibilidades de este conocimiento, los éxitos y los resultados del mismo, condiciona la extensión y el carácter del saber, el mo-

do de obtenerlo. Porque es precisamente en el quehacer práctico donde el hombre descubre rasgos, propiedades y leyes que no sólo sirven de base para usar y transformar los objetos de la naturaleza, sino que, por otra parte, no pueden ser percibidos por sí mismos, al margen de la práctica. Hasta cierto tiempo la piedra situada a orillas de un río nada dijo —y ni siquiera balbuceó— al hombre primitivo en el sentido de que podía ser utilizada para afilar un palo y preparar una lanza.

Este es un hecho comprobado experimentalmente. G. F. Jrustov demostró, con sus experimentos, que los monos antropomorfos son incapaces de utilizar incluso un instrumento preparado, y lo perciben como un objeto que no tiene que ver absolutamente nada con los fines de su actividad. Por otra parte, los chimpancés, en unos experimentos especialmente proyectados, supieron hacer bastantes cosas. Por ejemplo, alcanzaban un plátano puesto en un tubo estrecho, y lo hacían utilizando palitos que ellos mismos preparaban con un disco de madera. Mas he aquí que al chimpancé Sultán se le proporciona un disco de roble que el animal no podía "trabajar" con sus órganos naturales, patas y colmillos. Junto con el disco, recibió Sultán una "lasca chellense", piedra afilada hacia abajo utilizada por el hombre primitivo. (Piedras semejantes, descubiertas en las estaciones de nuestros remotos antepasados, se prepararon luego en el laboratorio del descollante científico soviético S. A. Semiónov). Sultán no utilizó ni una sola vez esa piedra como instrumento para partir el disco de roble. La piedra de la for-

ma dada no dejó de ser para Sultán un objeto tan natural como cualquier otra piedra, porque para los chimpancés los instrumentos no existen en absoluto. La cuestión está en que el ser instrumento, como confirmó convincentemente Jrustov mediante sus experiencias, no constituye una propiedad natural de las piedras de determinada forma, sino una manera de usarlas socialmente establecida. Ni el chimpancé ni tampoco un antecesor del hombre de organización inconmensurablemente más elevada, el australopiteco fósil (y el hecho está demostrado en los trabajos de muchos antropólogos contemporáneos), recurrían a otros instrumentos que los órganos naturales de sus cuerpos o el suelo y las paredes de sus cavernas.

Por consiguiente, la piedra —si volvemos a nuestro ejemplo— tampoco pudo decirles nada acerca de sus propiedades. Sólo habló de ellas cuando el hombre, en un acto de trabajo, la arrancó de sus relaciones naturales de siempre (dicho con mayor sencillez: la tomó de la orilla del río) y la puso en tales relaciones con otros objetos que por sí misma no puede establecer (dicho con mayor sencillez: la partió y la utilizó para afilar un palo). Precisamente en el trabajo recibió el hombre los primeros conocimientos sobre las propiedades *objetivas* (es decir, no dependientes del hombre ni de sus esfuerzos de trabajo, volitivos, y de otro tipo) de la piedra, propiedades que jamás habría adivinado de no haberse puesto a trabajar con ella. Y si hoy el hombre apenas ve un objeto puede hacerse cargo, sin vacilar, de cuáles son las propiedades y la designación social del mismo ha

de agradecerlo a que cada uno de nosotros lleva a su espalda la larga historia que supone dominar el objeto en cuestión.

El ejemplo que acabamos de exponer atañe a los actos más primitivos e iniciales del conocimiento. Cuando se examinan leyes más profundas y complejas de la naturaleza, las cosas no resultan tan sencillas ni tan palmarias. Mas, *en principio*, todo descubrimiento científico se realiza de ese modo, y así, precisamente, se van acumulando todos los conocimientos científicos. "Con cada nuevo progreso, el dominio sobre la naturaleza, que comenzara... con el trabajo, iba ampliando los horizontes del hombre, haciéndole descubrir constantemente en los objetos nuevas propiedades hasta entonces desconocidas"[1]. En el trabajo cotidiano de muchos millones de individuos se recogen las observaciones prácticas y los conocimientos sobre las cosas, sobre sus propiedades y sobre las reglas que permiten operar con ellas. Luego, dichas observaciones y conocimientos se convierten en objeto de análisis teórico y de generalización, constituyendo el fundamento *único* de todo saber. Éste, a su vez, se "incorpora" constantemente y por diversos procedimientos a la actividad de los hombres, con lo que forma la base de la tecnología que se aplica en la producción, la de los hábitos de trabajo y de la maestría de las gentes, de sus representaciones acerca de las tareas posibles (o imposibles) y los medios de su cumplimiento.

---

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XX, pág. 489. ("Obras escogidas en dos tomos", edic. cit., t. II, págs. 76-77).

En el proceso de la actividad práctica y para las necesidades de la misma se van generando también todas las formas de la creación artística. La actividad del hombre que persigue conscientemente sus objetivos presupone saber representarse, *imaginarse* de antemano el fin en cuestión. De ahí que no pueda darse sin cierto desarrollo de la imaginación creadora(1). Ese tipo de imaginación se desarrolla en grado máximo, precisamente, en la creación artística, en el proceso en que se elaboran las obras de arte y en el goce de los frutos de la labor del artista.

El arte cumple semejante función desde el momento mismo que nació. En todo caso, la teoría más satisfactoria acerca de su origen es aquella que lo vincula a la actividad de trabajo de los remotos antecesores del hombre. Cuando el hombre primitivo dibujaba en la roca o en la pared de su caverna un mamut o un oso, no realizaba sólo un ensayo de la caza en perspectiva, sino que, además, la proyectaba. La acción mental del cazador ejecutada en el dibujo en cierto modo trazaba el programa de futuras operaciones. Y esto es el fin de las acciones representado en la imaginación, la elección, asimismo imaginada, de los medios para alcanzarlo. En esta forma se desenvuelve la imaginación

(1) Acerca de la esencia, particularidades y funciones de la imaginación creadora puede leerse el librito de *M. Berkinblit* y *A. Petrovski*, "Fantasía y realidad", aparecido en la serie "Biblioteca Filosófica para la Juventud" (Politizdat, 1968). (Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1969).

creadora como parte necesaria y específica de la actividad humana.

Obvio es decir que las tareas del arte no se reducen tan sólo al desarrollo de la imaginación creadora; son incomparablemente más diversas. Mas para nuestros objetivos importa subrayar, precisamente, que el arte es derivado respecto a la actividad práctica, de la que constituye una parte inseparable. También ocupan su lugar en el sistema de la actividad humana otras *formas de la conciencia social*, al servicio específico de distintas facetas de dicha actividad.

Recapitulando, podemos formular como sigue las tesis fundamentales de la concepción materialista de la historia: sólo partiendo de la producción material logramos explicar las relaciones de producción y las demás relaciones sociales vinculadas a la misma y engendradas por ella; únicamente así cabe explicar la sociedad en los diversos estadios de su desarrollo, mostrar cómo dichas relaciones sociales influyen sobre la actividad política y estatal, sobre las distintas teorías y formas de conciencia, y observar el proceso de su nacimiento.

La concepción materialista de la historia permite representarse de manera concreta las condiciones y relaciones sociales que constituyen la esencia del hombre, condiciones y relaciones en que ésta se forma y se desarrolla. El "mundo del hombre", que ha sustituido en el marxismo a las famosas "circunstancias" de los materialistas del pasado, es la suma de las fuerzas productivas —plenamente determinadas para cada fase del desarrollo social— y el conjunto de las relaciones de producción. Sólo investi-

gando unas y otras es posible comprender la esencia del hombre. Tal investigación, como subrayaba Marx de modo especial, representa el paso hacia el "hombre auténtico", y entonces empieza "la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres"[1], pues "*mi propio* ser *es* la actividad social"[2].

En principio no existe otro camino para llegar a conocer la esencia del hombre. En efecto, ¿de qué manera podemos juzgar de las fuerzas esenciales de este último, es decir, de su destreza y de sus hábitos, de sus conocimientos y de la manera de obtenerlos, de sus aptitudes para tal o cual género de actividad (facultades activas, como se llaman en filosofía)? Sólo de una: analizando los objetos, las cosas y las organizaciones sociales e instituciones en que están plasmadas esas fuerzas esenciales y esas facultades activas. El mundo de la naturaleza elaborado por el hombre y el mundo de sus relaciones sociales constituyen precisamente la riqueza —materialmente desplegada, visible y tangible— de las fuerzas esenciales del hombre.

En los instrumentos de trabajo, por ejemplo, se halla como cristalizado el desarrollo de la mano del hombre, su capacidad para ejecutar distintas operaciones, unas operaciones que no

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), págs. 29-30. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 27).
(2) C. *Marx* y F. *Engels*, "Selección de primeras obras", pág. 590.

puede realizar ningún animal. La estructura misma de la mano no las determina de manera rigurosa y unívoca, como sucede en los animales. La mano del hombre, por su naturaleza y por su configuración anatómica, no tiene limitadas de manera bien concreta sus funciones (como sucede, por ejemplo, con las alas, las patas o las aletas de los animales). En el proceso del trabajo, a medida que se amplía la diversidad de objetos con que el hombre opera, la mano se va haciendo apta para ejecutar movimientos más variados, se desenvuelve y se perfecciona sin cesar. "Vemos, pues, que la mano —escribió Engels— no es sólo el órgano del trabajo; *es también producto de él.* Únicamente por el trabajo, para la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y, en un período más largo, también por los huesos, y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini"[1].

Exactamente lo mismo ocurre con las otras facultades del hombre. Ninguna de ellas le ha sido dada por naturaleza, ninguna de ellas está "codificada" en la estructura de los órganos de

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XX, pág. 488. ("Obras escogidas en dos tomos", edic. cit., t. II, pág. 76.

su cuerpo. Todas se adquieren en el proceso de la actividad. Sabido es, por ejemplo, cuán diversos son los idiomas en que los hombres hablan. Pues bien, ni uno de ellos es congénito al hombre, ninguno se hereda junto con la estructura de los órganos motores de la palabra. Es más, los niños que todavía no saben hablar, como se ha demostrado mediante investigaciones especiales, son capaces de pronunciar sonidos específicos de cualquiera de las lenguas que existen en el orbe. En el balbuceo del niño se ha logrado distinguir no sólo la combinación *the,* difícil de pronunciar para los no ingleses, sino, además, sonidos inspirados característicos de algunas lenguas africanas. Esto significa que al incorporarse al ámbito vital de un pueblo, todo individuo puede asimilarse la lengua correspondiente, aunque haya nacido en un medio histórico - natural y geográfico completamente distinto. A diferencia de lo que pasa con el hombre, los órganos vocales de los animales están especializados con todo rigor y se hallan en condiciones de emitir tan sólo unos determinados sonidos.

La ausencia de predeterminación biológica es lo que permite al hombre desarrollar ilimitadamente, en el trabajo y en la actividad social, sus aptitudes, "invertirlas", y valga la expresión, en los frutos de su trabajo, haciéndolas así accesibles a los demás hombres, a la humanidad en su conjunto. Gracias a la creación de objetos que la naturaleza no produce por sí misma, engendra el hombre el mundo que le rodea, transforma la naturaleza, crea la historia. De esta suerte, el desenvolvimiento de las fuerzas productivas sociales, que asegura el dominio del hombre sobre la naturaleza, aparece al mismo tiempo como perfeccionamiento de las propias fuerzas creadoras, aptitudes, maestría y conocimientos. Ahí es, precisamente, donde se forman todas las circunstancias y condiciones de la vida del hombre y, por tanto, donde se forma él mismo. A la par que actúa sobre la naturaleza y la transforma, subrayaba Marx, el hombre "transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina"(1).

Hemos llegado, pues, a la conclusión de que el resultado de la producción es "la sociedad misma, o sea, el hombre en sus relaciones sociales" (Marx"(2). En el trabajo crea el hombre todo el mundo social que le rodea, crea sus conocimientos, la riqueza toda de su cultura y se crea a sí mismo.

En este proceso radican el funcionamiento y el desarrollo de la sociedad, la cual se halla subordinada a la acción de leyes objetivas que actúan a la vez como leyes de la actividad de los hombres. Por tanto, el desarrollo real de la sociedad —cuyas leyes ha formulado la concepción materialista de la historia— es idéntico a la formación y al perfeccionamiento del hombre, constituye el contenido de su actividad. Por

(1) C. *Marx* y F. *Engels,* "Obras", t. XXIII, págs. 188-189. (C. *Marx,* "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 147).

(2) Ver "Voprosi filosofii" ("Cuestiones de filosofía"), 1967, Nº 7, pág. 124.

este motivo la vida social del hombre es resultado, producto, de la actividad social de la humanidad y, al mismo tiempo, condición y fundamento de esa actividad.

La libertad

Al dejar sentado que el desarrollo de la sociedad y la actividad del hombre se hallan subordinados a leyes objetivas, nos hemos aproximado por otro camino al misterio que queremos desentrañar. Ahora bien, dada esa subordinación, ¿cabe hablar de libertad en el quehacer del hombre? ¿Puede éste elegir entre diversas posibilidades, tomar una resolución y cumplirla por su cuenta y riesgo? ¿Ayudarán las tesis del materialismo histórico, formuladas por Marx, a resolver este difícil problema en torno al que se han devanado los sesos pensadores de diferentes épocas y países?

"Veo... en las relaciones... humanas una fuerza irresistible que pertenece a todos en general y a nadie en particular. El individuo solo no es más que espuma en la superficie de la ola; la grandeza, pura casualidad; el poder del genio, mera comedia, ridículo afán de luchar contra una ley férrea, ley que, en el mejor de los casos, podemos llegar a conocer, pero nunca subordinar a nuestra voluntad", escribió el demócrata alemán Georg Büchner en carta a su novia, al iniciarse el siglo XIX.

Y casi 150 años después, ya no en una carta particular, sino en un informe presentado al XIII Congreso Internacional de Filosofía celebrado en México, el filósofo burgués italiano,

Sciacca, dijo en el fondo lo mismo: el hombre depende "de su cuerpo y de su parcela, de la vivienda y de la familia, de la instrucción y de los prejuicios, de las tradiciones y de la sociedad, de mil cadenas de esa «cárcel» cuyo nombre es el mundo, del cual el hombre... tal vez pueda liberarse sólo después de la muerte".

La teoría del hombre forjada por Marx permite resolver también este problema que es, según palabras de Hegel, "susceptible de interpretaciones en extremo torcidas". El hombre, escribió Marx, "no es libre por la fuerza negativa de evitar esto o lo otro, sino por la fuerza positiva de manifestar su auténtica individualidad"[1]. Ser libre significa expresar en el hacer, independientemente y de la manera más completa posible, la esencia verdaderamente humana. De esta suerte, la medida de la libertad, según expresión de Antonio Gramsci, entra en el concepto de hombre.

¿Cuál es, sin embargo, el meollo de la concepción marxista de la libertad?

La posición de Marx es notable ante todo por el hecho de que el fundador del comunismo científico descubrió, tras la contraposición de libertad y necesidad a la que tan aficionados son los filósofos burgueses, un problema muy distinto. La contraposición indicada tiene como soporte la idea de libertad absoluta, entendida como independencia total respecto a todas las leyes históricas, y la idea de necesidad no menos absoluta, entendida en el sentido de que

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. II, pág. 145.

predetermina, desde el principio hasta el fin, todos los actos de las personas, hasta los más nimios. Así concebidas, libertad y necesidad realmente se hallan contrapuestas por entero.

La verdad es, sin embargo, que la libertad absoluta, en el sentido de plena arbitrariedad en el quehacer del hombre, sencillamente no existe. El hombre, por ejemplo, no puede ser libre respecto a su pasado, y menos aún respecto al pasado de la humanidad toda. Precisamente en ese pasado, como ahora ya sabe el lector, se han elaborado los instrumentos de trabajo que usa toda nueva generación y se han establecido las relaciones sociales que una generación dada encuentra ya preparadas cuando entra en la vida. Al mismo tiempo, en su actividad, el hombre realiza, según palabras de Marx, "su fin" consciente, "fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene que supeditar necesariamente su voluntad"[1].

Así, la "insuperable" contradicción entre libertad y necesidad se presenta en una perspectiva totalmente distinta, que constituye el problema de *cómo se correlacionan* entre sí las leyes históricas, la necesidad del desarrollo social y la actividad consciente, *encaminada hacia un fin* —es decir, libre— del hombre.

La respuesta a la cuestión planteada se halla contenida en el hecho de que los fines que determinan, "como una ley", la actividad del

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, pág. 189. (C. *Marx*, "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 147).

hombre, están ya condicionados por las relaciones sociales que existen cuando el hombre empieza a actuar. Para proceder conscientemente los hombres han de haber asimilado los conocimientos, la maestría y los hábitos de ejecución en diversos tipos de actividad, es decir, la experiencia adquirida ya por la sociedad. Sólo entonces el hombre está en condiciones de fijarse objetivos por sí mismo. Estos objetivos o fines aparecen en calidad de eslabón que concatena el pasado con el presente y a través de él con el futuro. Y es así porque, por una parte, contienen ya los resultados de toda la actividad precedente y, por otra, el resultado —que por de pronto sólo existe en forma de imagen mental— de la actividad venidera. Si tal resultado había sido ya obtenido antes por el hombre, en la actividad no se hará sino *reproducir* lo que corresponde a los fines señalados (verbigracia: tornos y máquinas, productos alimenticios y ropa, reglas de conducta y normas de moral según modelos ya existentes). Pero en la actividad del hombre puede también surgir un resultado hasta entonces inexistente, un objeto que hasta el momento histórico dado los hombres no sabían producir. En este caso, la actividad humana se convierte en *creadora* (productiva)[1].

(1) Acerca de la obra creadora como característica fundamental de la actividad humana, ver la recopilación "El hombre, la obra creadora, la ciencia". "Trabajos de la Conferencia de Moscú de jóvenes científicos" ("Naúka", 1967). En relación con nuestra temática, ofrece interés el artículo de G. S. Batischev inserto en la recopilación.

Y aunque al crear lo nuevo el hombre da existencia a algo que antes de él no era, esa cosa nueva requiere, pese a todo, determinadas premisas. Cuando preguntaron a Newton a qué debía sus admirables descubrimientos científicos, el sabio inglés respondió: "Me apoyaba en los hombros de gigantes". La creación de lo nuevo, que aparece como resultado de los esfuerzos del hombre, se halla, pues, indisolublemente vinculada —cualquiera que sea el campo de actividad— a todas las conquistas de la humanidad. De ahí que los fines del hombre, a la vez que se hallan condicionados por la situación dada de las cosas, constituyan también una salida más allá de los límites de dicha situación. En caso contrario, no tendríamos que ver con un hombre libre, sino con un ser que, como decía Lessing, sólo es libre cuando actúa por capricho, sin dominar las circunstancias.

El caso es que dichas "circunstancias" suponen siempre para el hombre cierta diversidad, un conjunto de posibilidades y medios para realizarlas. La elección que se hace ante esa diversidad, la *elección de fines y de medios* para alcanzarlos es, precisamente la libertad. Se comprende que, cuanto más cabal y exactamente se valoren las *posibilidades reales* del desarrollo social, los recursos que la sociedad pone a disposición del hombre, tanto más libre es él en la elección, tanto mayor es el horizonte que se abre ante él para establecer sus fines y hallar los medios necesarios, tanto más importantes son las perspectivas de que cree algo nuevo, de que enriquezca el acervo de las riquezas sociales.

La libre elección de fines y medios caracteriza la actividad humana en cualquier etapa de su devenir, con lo que queda establecida una línea única de conexión sucesoria entre las generaciones que se van reemplazando y viceversa. La libre elección, que caracteriza la actividad del hombre, se halla condicionada por el desarrollo objetivo de la sociedad, dado que toda nueva generación inicia su camino en unas condiciones sociales ya formadas.

"La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa"(1). La realización de las posibilidades que de manera objetiva son inherentes al progreso social, la elección de una de ellas, no es resultado de un desarrollo independiente del hombre, sino que en gran parte está determinado por la maestría con que el hombre sabe resolver práctica y teóricamente los problemas que se le plantean. La creación que hace el hombre de su propio mundo, basada en las leyes del desarrollo de la sociedad, aparece como solución de las tareas que ha de abordar, como libre elección de caminos,

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), pág. 47. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 49).

procedimientos y medios que conducen a tal solución. La libre actividad creadora del hombre es, precisamente, la forma en que cobra realidad el proceso objetivo del desenvolvimiento histórico. Y así la misma historia puede ser comprendida como realización y crecimiento constante de la libertad del hombre.

Ahora bien, ¿cómo armonizar la concepción marxista, aquí expuesta, de la esencia del hombre y la idea de libertad que de ella se desprende con los hechos reales: con la sumisión del hombre, en el transcurso de gran parte de su historia, a unas relaciones sociales que no dependen de él y que son hostiles a sus intereses, con la ausencia de auténtica libertad en la sociedad de clases antagónicas, especialmente en los modernos países capitalistas? ¿A qué hombres concierne, pues, la concepción marxista de la esencia del hombre?

La superación de esta dificultad ha de buscarse en las contradicciones reales del ser social provocadas por las peculiaridades del desarrollo de una sociedad que se asienta en la contradicción hostil de clases. Son precisamente estas contradicciones las que alteran la "naturaleza" real del hombre, le convierten en esclavo del mundo que él crea y le privan de la libertad vinculada a su esencia.

Toda investigación científica no sólo ha de aclarar los hechos que se ajustan a la posición teórica adoptada, sino, además, aquellos que la contradigan e incluso que la tergiversen, hasta en los casos en que los "hechos" sólo existen en la imaginación de los hombres. Únicamente con una explicación así puede considerarse científi-

camente rigurosa y fecunda una posición teórica dada.

Semejante manera de concebir la investigación científica ha adquirido carta de naturaleza hace ya mucho tiempo y puede ilustrarse con numerosos ejemplos. He aquí uno de ellos. La observación directa del movimiento de los planetas en la bóveda celeste llevó al hombre a creer que el Sol gira alrededor de la Tierra. En realidad, ocurre lo contrario. El sistema heliocéntrico formulado por Copérnico fundamentaba precisamente la tesis de que es la Tierra la que gira alrededor del Sol y no al revés. Mas para demostrar con todo rigor la veracidad del sistema heliocéntrico aún es necesario aclarar por qué el hombre no percibe el movimiento de la Tierra y del Sol tal como se produce en la realidad.

El ulterior análisis del problema que nos interesa ha de ayudarnos a poner en claro cómo y por qué se tergiversa la verdadera esencia del hombre y el contenido auténtico de su actividad, a qué consecuencias lleva esa tergiversación en el campo de la teoría, y de qué modo es posible cambiar la situación existente y liberarse, con ello, de errores y equívocos teóricos.

—



EL HOMBRE EN EL MUNDO

Acabamos de ver que en la sociedad que tiene en la propiedad privada su soporte, no todos los hombres, ni mucho menos, son libres, pese a que la libertad pertenece a la esencia del ser humano. ¿En qué sentido cabe hablar, pues, de que la historia es la realización de la libertad? En el de que quien la alcanza es la sociedad humana en su conjunto. La humanidad cada vez se hace más libre respecto a la naturaleza, la subordina, y en esta subordinación da cumplimiento a sus fines. Mas en determinadas condiciones históricas —cuando imperan la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre—, el progreso del género humano

tiene efecto en una forma sumamente contradictoria. El aumento de la libertad para la sociedad en bloque se trueca en su pérdida para la mayoría de los individuos.

El "irreflexivo silencio del mundo" y la "rebelión del hombre"

La demostración de este aserto nos la ofrece el estado de cosas en la actual sociedad capitalista. Y aunque los valores ideológicos del capitalismo intentan presentarnos esta sociedad como santuario de la libertad, muchas personas sensatas del mundo burgués reconocen con amargura que los ideales de la democracia burguesa, en cuyas banderas junto a la igualdad y a la fraternidad se halla inscrita la libertad, han quedado relegados al pasado hace ya mucho tiempo.

En el libro del periodista inglés T. Parker *Cinco mujeres en la cárcel* se describe un hecho a primera vista del todo paradójico: muchas mujeres condenadas por robo al salir de la cárcel procuran... ir a parar de nuevo a ella. ¿Por qué? Por evitar la soledad. "Fuera de aquí no importo nada a nadie —dice una de las mujeres—. No encuentro un lugar para mí. En la cárcel me siento persona entre personas". ¡El ser humano busca salvarse del mundo "libre" en la cárcel! ¿No es ésta la mejor caracterización de la sociedad capitalista? Fácil es, por consiguiente, comprender la amargura con que al tratar de este libro la comentarista del periódico francés "L'Express" M. Chapsal escribe: "¿Qué es la libertad? En todo caso no es de ningún

modo el estado en que se encuentra el ser humano arrojado a las fauces de la enorme y omnidestructora ciudad, sin apoyo alguno".

O sea que ni siquiera las personas que no desean o no saben romper con el mundo de la propiedad privada, si no han perdido definitivamente la fe en el hombre, en el progreso y en la libertad, pueden aceptar sin reservas las relaciones sociales en que el ser humano se convierte en juguete de fuerzas exteriores y misteriosas, en un tornillo de la desalmada máquina social. De todos modos, la verdad es que sus tentativas encaminadas a hallar la manera de superar las contradicciones reales de la vida social son inconsistentes y casi siempre prácticamente ineficaces.

¿Cuáles son, no obstante, dichas tentativas? Muchos teóricos, ideólogos y artistas burgueses no ven en general salida alguna a la situación creada. Otros la ven en el desprecio por toda norma, orden y ley socialmente significativos. Son muy elocuentes en este sentido numerosas obras del arte burgués actual, por ejemplo la película del director cinematográfico germano-occidental V. Schlöndorff *Vivir a cualquier precio*. La protagonista mata casualmente a un amigo suyo, y todo el film está consagrado a mostrar cómo la mujer, ayudada por sus amigos, intenta esconder el cadáver. Aunque la ocupación no es muy agradable, provoca en las personas que en ella participan una rara actividad y euforia. ¿Por qué es así? El director cinematográfico explica como sigue esa alacridad que se apodera de los personajes de la película: "Por primera vez controlan plenamente el «pro-

ducto» de su trabajo. Su vida cristaliza en torno a esa aventura y adquiere sentido".

Obvio es decir que los personajes de dicha *película* se forjan sólo una "ilusión" de libertad. *Mas*, en conjunto, las circunstancias de que pretenden librarse de manera tan peregrina, están bien descritas. En efecto, en la sociedad capitalista el hombre no sólo carece de control sobre el producto de su trabajo, sino que, por el contrario, se encuentra bajo el control del producto dado, con lo cual su vida pierde hasta toda apariencia de sentido. El sentido de la vida queda poco menos que totalmente subordinado a las "necesidades" independientes del mundo de los productos creados por el hombre, es decir, a las demandas de la producción, a las exigencias del aparato burocrático-estatal, etc. De nuevo nos encontramos con la vieja contradicción entre el individuo y las "circunstancias". Ello explica que también la libertad se entienda, casi siempre, como libertad *frente a este mundo*, es decir, en esta sociedad la libertad, como Marx dijo, sólo es posible en tanto que fuerza negativa para evitar alguna cosa.

Muchos estiman que semejante concepción de la libertad es la única posible o que, en todo caso, presenta la solución más razonable a contradicciones de otro modo insolubles. Al hombre embebido por completo en el espíritu de la sociedad capitalista, reconocer la necesidad del devenir histórico, le parece totalmente incompatible con la libertad. Para él, la cuestión puede plantearse tan sólo en los siguientes términos: o el hombre es libre (frente a toda necesidad) o es esclavo de leyes que no

dependen de él. En este último caso, es juguete ciego de la Historia y no responde de nada ante nadie. Pero así ni asesinos ni criminales son culpables de nada, ni siquiera cuando sus víctimas se cuentan por millones... No es casual que el problema de la libertad y de la necesidad, de la culpa y de la responsabilidad —característico, por ejemplo, del *existencialismo*, tendencia filosófica difundida en el Occidente— se planteara con singular virulencia a raíz de la invasión fascista[1].

En este sentido resulta interesante la posición del escritor, filósofo y hombre público francés Jean-Paul Sartre. Examinemos su drama filosófico *Los secuestrados de Altoona*.

Ante nosotros, la Alemania de la postguerra. Han transcurrido trece años desde que terminó la conflagración. Pero su recuerdo no se ha borrado de la memoria, como tampoco se han olvidado los horrores del fascismo. Con tanto mayor motivo, cuanto que la pieza se escribió en un momento de visible ascenso del neofascismo no sólo en la Alemania Occidental, sino, además, en Francia. Y difícilmente sorprenderá que a los tres lustros de acabada la guerra resultara de actualidad el problema relativo a los culpables de los crímenes del fascismo y de las víctimas de la segunda guerra mundial. Esta es la cuestión medular del drama de Sartre,

---

(1) Acerca de los lazos de la problemática existencialista con las cuestiones candentes de la actualidad, véase el artículo de E. I. Soloviov en la revista "Voprosi filosofii" ("Cuestiones de filosofía"), 1966, Nº 12, y 1967, Nº 1.

aunque el autor la resuelve de manera algo convencional.

El protagonista de la obra, Franz von Gerlach, ha pasado por todas las actitudes posibles ante el régimen fascista: desde la protesta infructuosa contra el inicial terror hitleriano hasta la tortura "voluntaria" de guerrilleros soviéticos cerca de Smoliensk. Y he aquí que ahora intenta hallar al culpable del trágico final a que, junto con toda Alemania, ha llegado él, Franz von Gerlach. Dándose cuenta de su participación en lo sucedido y procurando al mismo tiempo justificarse, intenta cargar la culpa a "nuestra espantosa época". Con una época como ésta, nada cabe hacer: porque empezamos en nombre de la "gran Alemania" y nos encontramos con algo completamente indeseable. Todo es cosa de los dados, del capricho del destino, de las "confusiones de la época". Pero, en este caso, o no es culpable nadie o lo somos todos. ¿Todos? ¿Ochenta millones de personas? Esto es inverosímil. Entonces, nadie es culpable y, por consiguiente, tampoco lo es él, Franz von Gerlach.

Franz, a despecho incluso de los hechos reales, necesita convencerse a sí mismo de que los vencedores de la guerra han castigado injustamente a la Alemania sumida en ruinas, de que por esta razón los hijos del país se hinchan de hambre y de que no hay la menor esperanza en el renacer de Alemania. De otro modo, no podría él salvarse del sentimiento de su propia culpa: "Alemania ha de hincar el pico; de lo contrario yo soy un vulgar criminal". Pero al chocar con la vida real después de vivir trece

años recluido, el solitario prefiere suicidarse. La obra termina con unas palabras muy significativas del personaje principal, grabadas en una cinta magnetofónica, que resuenan cuando Franz no se cuenta ya entre los vivos: "¿De dónde procede este regusto a putrefacto, a amargo, que me noto en la boca? ¿Del hombre? ¿De la fiera? ¿De mí mismo? Es el deje de la época".

Desde luego, lo más fácil es endosar la culpa a la época. Pero, ¿qué puede aclararse con esta vaga referencia? En realidad, una misma época engendra el mal al lado del bien, al cobarde al lado del héroe, a la víctima al lado del verdugo. Toda la cuestión radica en el análisis concreto de los procesos reales de la vida social, en el cálculo de la auténtica correlación de las fuerzas sociales, de clase, en la determinación de la actitud política de cada individuo.

Verdad es que Sartre, en dicha cuestión, no está del lado de Franz y la referencia a la época no le satisface. Sartre procura hallar una luz analizando la conducta del hombre real. Mas su posición no es consecuente ni en el aspecto teórico (ya que en general Sartre se encuentra bajo la influencia del idealismo) ni en el político (en esto se manifiesta su limitación clasista). Por otra parte, muchos de sus coetáneos de los países capitalistas no van más allá de la contemplación de los horrores y calamidades inherentes a su sociedad y llegan a la conclusión de que lo mejor es prescindir por completo de la necesidad para poder conservar de este modo aunque sólo sea la posibilidad de hacer

recaer sobre el hombre la responsabilidad por los crímenes patentes.

Es en extremo característico de las modernas tentativas que se llevan a cabo para superar las dificultades ligadas al problema del hombre, el negar que el devenir de la sociedad obedece a leyes objetivas. A juicio de muchos teóricos burgueses, el que tales leyes existan o no existan no es una cuestión de mucha importancia. Lo esencial es que el hombre puede actuar a su antojo, o sea, a tenor de sus deseos y de su voluntad, sin prestar atención alguna al mundo que le rodea. Esta postura tiene su expresión más radical en la afirmación de que en el mundo no existe más que una ley: la voluntad del hombre. El carácter idealista de este criterio no puede resultar más claro. Pero tampoco es difícil descubrir su carácter eminentemente reaccionario. Porque así resulta que es una necesidad imponer la propia voluntad al mundo cuando éste se desarrolla a despecho de los intereses de las clases ya periclitadas, y el curso objetivo de la historia las coloca ante la alternativa de ser o no ser. No es casual que en el período de decadencia del capitalismo, la clase burguesa en trance de extinción se aferre cada vez más a teorías análogas. Ni es casual, tampoco, que esa teoría constituyera la piedra angular de la ideología fascista. La voluntad del *Führer* como ley única de la historia, ¿no significa una justificación ideal de toda política, hasta la más reaccionaria, de toda aventura, incluso de las más peligrosas para la humanidad?

En forma algo más mitigada, la esperanza en el "libre" arbitrio del individuo lleva

a que dicha arbitrariedad resulte simplemente paralela al desarrollo de las "circunstancias". Los dos fenómenos no están relacionados entre sí ni se influyen recíprocamente. Además, la "libertad" del individuo no modifica en nada la realidad: el hombre adquiere la independencia de las circunstancias únicamente en su alma. Recordaré al respecto las desventuras de otro héroe de Sartre, el Orestes del drama *Las Moscas*, escrito veinte años antes que *Los secuestrados de Altoona*.

Los sucesos descritos en *Las Moscas* corresponden a lejanos tiempos, mas los problemas a que afectan son totalmente actuales. La acción se sitúa en una ciudad-estado de la Antigua Grecia, Argos. He aquí que han transcurrido ya quince años desde que la vida de la ciudad quedó conmovida por un crimen trágico. El actual rey de Argos, Egisto, fue en otro tiempo súbdito del gran Agamenón. Después de matar a su soberano, Egisto se apoderó del trono y de la esposa del asesinado, Clitemnestra. También fue condenado el hijo de Agamenón, Orestes. Únicamente perdonaron a la hija, Electra. Mas Orestes se salvó, y he aquí que ahora, transcurridos muchos años, se halla de nuevo en su Argos natal. La vida que en la ciudad ha encontrado Orestes no es atractiva ni mucho menos. Los habitantes de Argos se someten sin rechistar al nuevo soberano. Y esta sumisión tiene ante todo su origen en el miedo.

La situación creada en Argos recuerda la de Francia en el período de la ocupación fascista. En todo caso, los primeros espectadores de la obra, representada en 1943, le dieron ese sentido.

Mas, por importante que sea tal analogía en el aspecto político, no es en ella donde radica el foco teórico de la obra. Una vez en Argos, Orestes se enfrenta con una situación verdaderamente hamletiana. Como el príncipe de Dinamarca, el de Argos ha de resolver el siguiente problema: ¿es posible y necesaria la venganza por el crimen de Egisto? Ahora bien, mientras que los razonamientos y dudas de Hamlet tienen preferentemente un carácter psicológico, para Orestes la venganza aparece como un acto directamente vinculado a los problemas del ser del hombre y del mundo. ¿No es la venganza una peculiar negación de la ley establecida por Dios? ¡Porque si se mató a Agamenón no fue sin que mediara la voluntad divina! ¿No será preferible, pues, preferir la resignación a la venganza?

"Dios", en el presente caso, no es más que el símbolo de la ley objetiva del mundo, así como la "venganza" y la "resignación" simbolizan la posibilidad o la imposibilidad de que exista la libertad en este mundo. La venganza es un acto de libertad, un acto que niega la necesidad natural (o, lo que es lo mismo, divina) y una protesta contra ella.

Orestes se atormenta meditando sobre este problema. Y al fin concluye que el hombre es libre y no puede dejar de serlo. La venganza, por consiguiente, está justificada... Y se cumple. Yacen muertos Egisto y Clitemnestra. Han sido ejecutados sin remordimientos de conciencia y sin vacilaciones, pues el homicidio no es otra cosa que la manifestación de la libertad.

Resulta, empero, que no todos los hombres

pueden cargar con el fardo de la libertad. La libertad es atributo de los fuertes. A los débiles, que forman, ¡ay!, la mayoría, se les otorga sólo una cosa: los remordimientos de conciencia. Por esto, precisamente, las portadoras de estos remordimientos, las Erinnias, persiguen a Electra y no arremeten —no pueden arremeter—contra Orestes. "Su fuerza está en tu debilidad", dice Orestes a Electra. Y al propio Orestes, Júpiter, encarnación de la ley de la naturaleza, le dirige la siguiente admonición: ¡arrepiéntete! Pero arrepentirse significa estar de acuerdo con la ley de los dioses y renunciar al don de la libertad. Y el orgulloso Orestes no puede aceptar las vías que la voluntad de los dioses, celestes y terrestres, prescriben a los hombres débiles. No le asusta siquiera la soledad, que es el destino de quien ha preferido la libertad a las leyes de los dioses. "Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin justificaciones, sin apoyo de ninguna clase excepción hecha de mí mismo. Pero no volveré yo al seno de tu ley: yo soy condenado a no tener otra ley que la mía propia. No volveré a tu mundo natural: miles de caminos están ahí abiertos y todos conducen a ti, pero yo sólo puedo seguir mi propio camino. Porque yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre ha de buscar por sí mismo su camino".

Vemos, pues, que Sartre rompe aquí una lanza contra la resignación ante la inexorable ley del mundo. Mas la lucha contra el mundo despiadado no va en él ligada a la historia real, a las necesidades y demandas concretas de los hombres. El "irreflexivo silencio del mundo" que sigue su camino y la "rebelión del hombre"

condicionada *sólo* por sus impulsos anímicos: tal es —*utilizando las expresiones de otro existencialista, Albert Camus*— la correlación entre *la libre* actividad del hombre y la ley objetiva *del* desarrollo del mundo. La rebelión de Orestes no cambia en realidad nada. Por esto después de tal rebelión todo sigue como antes en el desdichado Argos...

De esta suerte, según la concepción filosófica en aquel período compartida por Sartre, el estado de cosas existente y el orden social dado se consideran invariables, aunque se condenan. En efecto, en el caso expuesto, el hombre se hace independiente de las "circunstancias" no tomándolas en consideración, negándolas tan sólo en su conciencia, aunque de hecho, queriendo o sin querer se subordina a ellas. De este modo, tal concepción, por su contenido verdadero, independientemente de las buenas intenciones y anhelos de tal o cual teórico, aparece como *justificación* de la sociedad que existe —es decir, capitalista— y de su orden inhumano. Y los partidarios de la variante extrema de esta concepción se caracterizan incluso por su tendencia consciente a mantener dicho orden.

Vemos, pues, que no hay manera de superar la contradicción "individuo-circunstancias" desechando las "circunstancias". Tampoco conduce al éxito la tentativa de prescindir de la otra parte de la contradicción indicada, o sea, del libre albedrío del individuo. Intentos de ese género se han emprendido en más de una ocasión. En líneas generales, se han reducido a la idea de la predeterminación absoluta de todos los acontecimientos de la historia y a la ra-

dical impotencia del hombre. A éste no le queda sino aceptar lo que la historia crea. Pero el hombre no puede cambiar nada, ni empeorarlo ni mejorarlo. Así, en este caso, opuesto al primero, el resultado es el mismo: el hombre ha de resignarse a aceptar las condiciones existentes por hostiles que le sean y ha de dejarse llevar pasivamente por el fluir incontestable de su destino.

¿Es necesario un partido para facilitar un eclipse de luna?

Como vemos, la posición de los teóricos burgueses respecto a la correlación entre la actividad libre del hombre y las leyes objetivas del desarrollo del mundo lleva a conclusiones políticas sumamente reaccionarias y en el terreno científico carece de base. Caeríamos sin embargo en el simplismo si entendiéramos la inconsistencia de la antinomia *individuo o "medio", hombre o "circunstancias"* tan sólo como un error teórico, como incapacidad personal de tal o cual teórico para comprender el estado de cosas existente, como una equivocación transitoria. En este caso, bastaría una indicación sobre el hecho mismo del error para hacerlo desaparecer.

En realidad, la cuestión es mucho más compleja. Las concepciones de los filósofos burgueses a que nos referimos tan sólo *describen* en forma más o menos sistemática las contradicciones que surgen en la actividad efectiva de los hombres, en las colisiones prácticas del proceso histórico. La genialidad de Marx estriba, precisamente, en

que, al estudiar el verdadero ser social del hombre bajo el capitalismo, supo diferenciar con toda precisión el contenido real de la actividad humana y sus "formas invertidas", es decir: las formas que alteran el contenido auténtico de la actividad en una sociedad donde imperan la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre. Además, Marx no sólo aclaró el hecho mismo de esa alteración, sino, además, las *causas* de que los teóricos de la sociedad burguesa presenten la alteración como la incontestable esencia del problema. "Y si en toda la ideología —escribieron Marx y Engels— los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responden a su proceso de vida directamente físico"[1].

El proceso real de la vida del hombre, subordinado por completo a las relaciones sociales capitalistas, da origen precisamente a una visión de dichas relaciones que no sólo no está en contradicción con la práctica existente, sino que, por el contrario, resulta necesaria para el funcionamiento normal de la sociedad capitalista. Si un individuo de esta sociedad no es *de hecho* libre, sino que se halla sometido al dictado del aparato burocrático estatal, le servirá

(1) *C. Marx y F. Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana", pág. 29. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 26).

de consuelo aunque sólo sea imaginarse libre de la triste —pero ¡ay!, auténtica— realidad. Si el sentido de la vida se reduce *de hecho* a obtener satisfacciones y placeres primitivos, no queda sino buscar en ello el verdadero destino del hombre.

Los teóricos burgueses, que no ven o no quieren ver cómo puede superarse esta situación, incluso cuando critican las relaciones sociales dadas se ven obligados (independientemente de sus deseos) a limitarse a describirlas y a adaptarse a ellas.

He aquí por qué no hay que dejar simplemente de lado la concepción errónea. Ni siquiera basta oponerle la interpretación acertada del problema. Pues incluso después de esto, como indicaba Marx, las concepciones erróneas siguen pareciendo "algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física material"[1].

Esta particularidad —característica de la ciencia burguesa— de la intelección del ser del hombre bajo el capitalismo, se manifiesta de manera sumamente específica respecto al marxismo. La solución del problema propuesta por Marx y Lenin no resulta aceptable para la ciencia burguesa, implica la *liquidación* de la sociedad basada en la propiedad privada y, con ello, la eliminación de los errores teóricos burgueses, el socialismo no ha sabido ni sabrá, en princi-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, pág. 84. (C. *Marx*, "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 64).

pio, llevar a la práctica las ideas teóricas de Marx y Lenin. De este modo atribuyen a los marxistas su propia incapacidad para resolver el problema con el fin... de impugnar con más éxito la doctrina marxista-leninista. Así, a juicio de los críticos anticomunistas del marxismo, la conclusión acerca del hombre como conjunto de relaciones sociales, sólo reproduce, cambiando un poco su aspecto, la tesis acerca de la correlación contradictoria entre el hombre y el "medio", entre el individuo y las "circunstancias". Dichos críticos, además, ven las normas de conducta, de la actividad y de las relaciones de las personas en la sociedad como algo tan sólo externo al hombre, algo que el hombre debe asimilar pasivamente. De ello infieren la conclusión de que también los marxistas reconocen como punto de partida, la influencia determinante, hasta los detalles, de las "circunstancias" sobre el individuo.

Ahora bien, en este caso, la condicionalidad objetiva del desarrollo social excluye por completo la necesidad de la actividad humana: de todos modos, las "circunstancias" por sí mismas conducirán adonde sea necesario. Y al hombre no le queda sino esperar que se cumpla lo históricamente inevitable. Así exponen la teoría marxista muchos de sus críticos.

Y en ese caso, siguen razonando, carece por completo de lógica el que los marxistas aboguen por la creación de un partido de la clase obrera, por la ampliación del movimiento revolucionario del proletariado, por la preparación de la revolución socialista. ¿A qué santo, todo ello? Total, el inevitable curso de la historia

ya llevará por sí mismo al resultado que se desea, al comunismo. ¿Para qué inquietarse en vano? Ya en el pasado siglo formuló este argumento "convincente" desde el punto de vista de los críticos del marxismo, el jurista alemán Stammler en su libro *La economía y el derecho desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia*. Stammler comparaba el empeño de los marxistas en organizar un movimiento revolucionario para la victoria del comunismo, en forjar un partido capaz de encabezar ese movimiento, con la formación de un partido con vistas a facilitar un eclipse de luna. Imaginémonos, decía, que hay individuos interesados en un eclipse lunar. ¿Se dedicarán a organizar un partido para acelerar la llegada del acontecimiento por ellos deseado? Difícilmente. La verdad es que tal acontecimiento se producirá con férrea necesidad, y no hay partido alguno capaz de acelerarlo o retrasarlo. ¿Para qué, pues, crear un partido de comunistas si el advenimiento de la sociedad comunista está condicionado por una necesidad histórica asimismo férrea?

Este argumento fue en su tiempo refutado por Plejánov. Pero transcurrido medio siglo, en el libro *Fundamentos ideológicos del comunismo* (sería más correcto decir del anticomunismo) publicado en Munich en 1961, se reprodujo casi al pie de la letra: "Si el comunismo llegara tan ineluctablemente como los eclipses lunares, los hombres sólo tendrían que esperar el advenimiento de dicho comunismo sin crear ninguna organización para darle vida". El plagio salta a la vista. También hay, no obstante,

una "novedad". Los actuales críticos del marxismo afirman que los comunistas al insistir en la *importancia de la acción eficaz del hombre*, mantienen en su doctrina una "*contradicción manifiesta*" para justificar su línea política. De lo contrario, sostienen, "toda agitación, toda exhortación a la lucha de clases y a la revolución resultarían no ya superfluas, sino, además absurdas".

Ilusiones y hechos reales

Impugnar semejantes ataques al marxismo no es difícil. Hay que mostrar, para ello, de dónde procede la contradicción teórica que, según los enemigos del marxismo, éste es incapaz de resolver. La causa de las numerosas contradicciones concentradas en torno a la denominada teoría del "medio" (o de las "circunstancias") la descubrió Marx en un hecho real cuyo nombre es *división del trabajo*.

Con bastante frecuencia el término de división del trabajo se emplea para designar la *especialización*. Sabido es que las personas realizan en la sociedad trabajos distintos, tienen diferentes especialidades. Su especialización se manifiesta en que, en primer lugar, dirigen su actividad hacia objetos diferentes (son diversos, por ejemplo, los objetos de trabajo del labrador y los del tornero); en segundo lugar, la ejecutan con instrumentos distintos y, en tercer lugar, aplican procedimientos asimismo diferentes. La especialización es una condición natural de todo proceso de trabajo, y en condiciones normales no lleva a consecuencias negativas de

ninguna clase. Más aun: es indispensable para el desarrollo de la producción, ya que contribuye a elevar sensiblemente el rendimiento del trabajo. Es evidente que el hombre al especializarse se concentra en un determinado tipo de actividad y aprende a ejecutarla más rápidamente y mejor. La historia de la técnica muestra que la especialización aparece asimismo como premisa de la aplicación de máquinas, es decir, condiciona el desarrollo de las fuerzas productivas.

Los aspectos de la actividad laboral que quedan afectados por la especialización no constituyen elementos necesarios de *toda* actividad en general. Y aunque el trabajo se halla indisolublemente ligado al objeto hacia el que está dirigido y es inconcebible sin el empleo de instrumentos, para su contenido *humano* nada tienen de esencial ni el instrumento concreto que el hombre dado utilice ni el objeto que elabore. Ivanov, que trabaja en un torno, y Sídorov, que trabaja en una panadería, se diferencian como especialistas, pero no han de diferenciarse necesariamente como personas. Dicho con más exactitud: sus diferencias individuales originadas por muchas causas —entre ellas sus especialidades— no afectan a las propiedades que les son inherentes en tanto que personas, en tanto que creadores de su propio mundo.

Los clásicos del marxismo-leninismo entendían por división del trabajo en el sentido propio de la palabra —a diferencia de la especialización— la *división social del trabajo*, o sea, la división, entre personas distintas, de los caracteres del trabajo que constituyen su conteni-



do humano, sus particularidades imprescindibles. En este caso, se desarticula ya la propia actividad vital del hombre y las partes aisladas de dicha actividad se convierten en funciones únicas de determinados hombres, a los que se adscriben para toda la vida. Dicho con otras palabras: las facetas de la actividad que, formando una unidad indisoluble, componen su *contenido*, se separan y pasan a ser funciones de individuos diferentes: unos se dedican al trabajo intelectual, otros al físico; unos proyectan, otros cumplen los proyectos; unos dirigen, otros se subordinan; unos señalan objetivos, otros los realizan, etc., etc. La división social del trabajo alcanza su grado extremo en el modo capitalista de producción cuando cada tipo de actividad se convierte en monopolio de un determinado grupo de individuos totalmente —o casi totalmente— desligados, por sus intereses y aspiraciones, de los demás miembros de la sociedad.



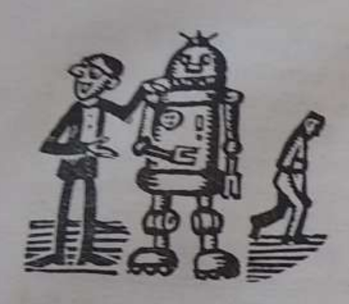
Esta división del trabajo acarrea una serie de consecuencias sociales de suma tras-

cendencia. Ante todo, hace "parcial" (Marx) al hombre, ya que en estas condiciones cada uno de los individuos efectúa sólo una parte de las funciones humanas que le son inherentes. "Al dividirse el trabajo, se divide también el hombre —escribió Engels—. Todas las demás capacidades físicas y espirituales del individuo se sacrifican al desarrollo de una única actividad. Y esta mutilación del hombre crece en las mismas proporciones en que se desarrolla la división del trabajo..."(1)

Adaptado, "ajustado", en el sentido literal de la palabra, cual accesorio de un mecanismo, para el cumplimiento de sus limitadas funciones productivas, el obrero se convierte en un especialista, pero en un especialista sumamente limitado y, a la vez, queda desposeído de todas las demás capacidades y propiedades humanas. Esto es un resultado directo del desarrollo del modo capitalista de producción. El sagaz escritor checo K. Capek supo captar y reflejar en su obra algunas particularidades sumamente específicas de este modo de producción. He aquí lo que dice el protagonista de uno de sus dramas, Domin, ingeniero jefe de un consorcio dedicado a la producción de robots: "El hombre es un ser que, digamos, siente alegría, toca el violín, gusta de pasear y, en general, experimenta la necesidad de llevar a cabo gran cantidad de cosas que... que, hablando en propiedad... son totalmente superfluas si ha de dedicarse,

---

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XX, pág. 303. (*F. Engels*, "Anti-Dühring", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, pág. 358).



supongamos, a tejer o a realizar operaciones de cálculo. El motor Diesel no se adorna con sonajeros..."

"A la par que fomenta hasta el virtuosismo las especialidades parciales y detallistas a costa de la capacidad de trabajo", escribió Marx, la producción capitalista "convierte en especialidad la ausencia de toda formación"(1).

Mas la cuestión no queda limitada a esto. La división social del trabajo espontáneamente establecida aparece como algo que se impone desde fuera a cada miembro de la sociedad, le domina como una fatalidad, le obliga a subordinarse como un cataclismo de la naturaleza, como un terremoto o una inundación.

De este modo, la activa manifestación de la esencia del hombre se desfigura. El hombre se convierte en una mera parte, en un simple eslabón, en un escueto elemento de un sistema de tipos interconectados de actividad social. Con la particularidad de que dicha interconexión no sólo permanece fuera del marco del control del hombre, sino, además, fuera de su comprensión. El sentido social de su actividad, es decir, el lugar de esta actividad en el sistema de la división del trabajo, existe con independencia total del propio individuo. Éste no actúa por unos

(1) *Ibídem*, t. XXIII, pág. 363. (*C. Marx*, "El Capital", edic. cit., págs. 282-283).

fines establecidos a su entender, sino que subordina sus esfuerzos a la realización de fines de otras personas o, en general, a las necesidades impersonales del sistema de producción. Se manifiesta ello, ante todo, en el hecho de que el hombre casi nunca se dedica a un determinado tipo de actividad porque comprenda su trascendencia social. Ni tampoco siquiera porque le guste. Sencillamente: ha de ocuparse en alguna cosa para vivir. "De este modo, en la mayor parte de los casos, el hombre adquiere una profesión, una especialidad, como consecuencia de una concurrencia espontánea de circunstancias. Incluso el carácter mismo de la actividad profesional (métodos y procedimientos de trabajo, su vínculo con otros tipos de producción) aparece como algo establecido no se sabe por quién ni por qué, como algo a lo que es imposible no subordinarse (no importa la causa: la fuerza de la costumbre, la educación o el miedo al castigo).

El hombre pierde por completo las virtudes del crear, pues queda eliminado de aspectos tan esenciales de toda actividad como son planificar, establecer un fin, controlar lo que se hace, etc. Se convierte en un puro tornillo, en una pieza de una máquina capitalista de producción.

Plejánov hace referencia a uno de los relatos del popular escritor del siglo pasado Nikolái Ivánovich Naúmov: *Zazhora* ("Hielo atascado en el río"). Los personajes del relato ven con malos ojos a quien, entre ellos, se ocupa de una cosa al parecer tan natural como es reflexionar acerca del mundo que los rodea; el campesino ha de ahuyentar tales "cavilaciones" por

"chocantes", es decir, nocivas. "Se consideran chocantes las cavilaciones que no se refieren a los trabajos propios del que piensa, sino a las *relaciones sociales existentes*..." "No se puede" pensar así, afirma uno de los campesinos.

—¿Y por qué no? Explícamelo —inquiere el autor.

—No es necesario, no es propio de campesinos cavilar sobre estas cosas —responde vivamente el interpelado—. El campesino, que se dedique a arar, a sembrar, que cuide de su hacienda, que cumpla lo que le exigen sus superiores y que no se meta en honduras, Dios le libre...

—¿Que no te metas en honduras sobre nada de lo que sucede a tu alrededor?

—¡En lo más mínimo!"

El campesino, sintetiza Plejánov, "ara, siembra, cuida su hacienda, cumple lo que sus superiores exigen de él, pero nunca *se mete en honduras*. Esto no es cosa suya. En honduras han de meterse personas que viven en la capital; él ha de proporcionarles la posibilidad económica de meterse en honduras, o sea, una vez más, ha de arar, sembrar, cuidar su hacienda, etc. Dada la actual división social del trabajo, «cavilar» resulta una ocupación completamente superflua y hasta nociva para el productor".

A medida que la división del trabajo se hace más radical, va creciendo el número de personas "desincorporadas" de los aspectos creadores de la actividad productiva y de cualquier otra actividad. Las funciones creadoras se van convirtiendo en patrimonio de un círculo sumamente limitado de especialistas. "A un lado se



reúne una enorme masa humana que se nutre de técnica mecanizada, para la que trabaja y vive... Al otro lado se destaca un puñado de dirigentes, hombres de empresa, organizadores, inventores, ingenieros", escribió en la tercera década de nuestro siglo el filósofo idealista alemán O. Spengler.

En las publicaciones burguesas actuales, esa tesis se encuentra generalmente admitida. Y de ella se deriva inevitablemente una actitud: la del hombre indiferente y despreocupado ante todo cuanto rebasa un poco el marco de sus ocupaciones inmediatas y cotidianas.

De este modo resulta que el organismo social aparece como algo exterior al individuo, del que no depende y al que subordina por completo. Así va cristalizando la idea de que no es el hombre el que crea su mundo —el de sus relaciones con los otros hombres—, sino que es éste el que crea al hombre actuando como "fuerza" especial, independiente del mismo. Y ya tenemos preparada la teoría del "medio" o de las "circunstancias".

El problema no se circunscribe a las ideas del hombre acerca de su vida y de su mundo. La teoría del "medio" no constituye simplemente un error teórico, un fallo de la actividad cogitativa de los hombres. No. Esta teoría refleja un estado de cosas real, un estado de cosas que,

además de no corresponder a la esencia de las relaciones del hombre con el mundo por él creado, choca con ella. Tal contradicción es inevitable en una sociedad cimentada en la división del trabajo y en la propiedad privada. Y así nace, al final, la falsa concepción de que la sociedad se desarrolla según leyes propias, *no coincidentes* con las de la actividad de los hombres.

He aquí, pues, cómo hemos llegado a comprender esa situación en que los productos del trabajo del hombre —no sólo las cosas, sino, además, las relaciones sociales, las concepciones teóricas, etc.— se escapan del poder de su creador y empiezan a dominarle.

De este modo se explica que, en la sociedad capitalista, las relaciones entre los hombres aparecen como algo que no depende de ellos y que los subordinan. El hombre resulta, así, un mero eslabón en la cadena de cosas y acontecimientos, depende de esta cadena, motivo por el cual él mismo se convierte en cosa, en juguete de la Historia, como si ésta le utilizara para el logro de unos fines propios, sólo de ella conocidos. ¿Hace falta añadir que, en tales condiciones, la libertad no pasa de ser una ilusión?

Este hecho fue ya observado por los pensadores de vanguardia en la aurora de la sociedad capitalista. Friedrich Schiller, por ejemplo, al juzgar la división del trabajo subrayaba que ésta cada vez se iba transformando más y más casi en el fin único de la historia, y que esclavizaría inevitablemente al hombre. "Ahora han quedado aisladas... las leyes y las costumbres; el placer se ha separado del trabajo; el medio,

del fin; el esfuerzo, de la recompensa. Encadenado para siempre a un pequeño fragmento de un todo, el hombre mismo se convierte en fragmento... De ese modo se va destruyendo gradualmente la vida concreta y particular para que la abstracción del todo pueda mantener su mezquina existencia". En otro lugar, escribe: "Por más que el mundo como totalidad gane mediante ese desarrollo aislado de las fuerzas humanas (así denomina Schiller a la división del trabajo. *E.B.*), no cabe negar que los individuos por él afectados sufren bajo el yugo de ese fin mundial".

Marx fue el primero en explicar de manera rigurosamente científica de qué modo la división del trabajo influye sobre la libertad personal. Junto a los fines individuales que todo ser humano persigue, existen otros que aparecen como fines generales de determinados grupos de la sociedad y, a veces, de la sociedad entera. Pueden ser fines de ese tipo, por ejemplo, la necesidad de defender la patria de una invasión extranjera, el propósito de mejorar la propia situación social y económica, el de librarse del yugo de un tirano, etc. Pero semejantes *intereses generales* y los fines que de ellos se desprenden se corresponden de manera distinta con las leyes del desarrollo social: pueden ajustarse a estas leyes o chocar con ellas, pueden coincidir con el curso objetivo del desarrollo de la sociedad o ir en dirección contraria. En el primer caso, nos encontraremos con un interés realmente general; en el segundo, su carácter general no pasará de ser ilusorio, en la conciencia de los miembros de la sociedad para los cuales

se ha convertido en el objetivo de su hacer. Dado que la actividad libre es aquella que se emprende en nombre de los propios fines del hombre (individuales o colectivos), no cabe hablar de libertad en una sociedad antagónica donde los intereses y objetivos del hombre no aparecen como propios, personales, sino como impuestos desde fuera. En tal sociedad, los intereses colectivos, que son expresión de las necesidades objetivas del desarrollo histórico, como quedan al margen de la actividad de la mayoría de los individuos, se presentan casi siempre como resultado espontáneo del desarrollo social. Si, a pesar de todo, se da una coincidencia entre esos intereses colectivos y los intereses individuales, por regla general, suele ser transitoria, amén de que —y esto es lo más importante— no expresa, ni con mucho, plenamente el contenido real de las necesidades sociales.

¿Cómo se presentaba la situación, digamos, en el período en que maduraban las premisas de la revolución socialista? El tránsito de la sociedad del feudalismo al capitalismo resuelve las contradicciones que surgen en las entrañas del régimen feudal; por consiguiente, corresponde a la dirección objetiva del desarrollo social, expresa necesidades colectivas esenciales. Al mismo tiempo, dicho tránsito da satisfacción a los representantes del llamado tercer estado, lo que les induce a participar activamente en el derrocamiento revolucionario del viejo régimen. Los partidarios de la servidumbre persiguen, en cambio, fines opuestos. Mas ni siquiera quienes están interesados en derrocar el orden feudal comprenden todo el sentido y el contenido de

su actividad, y aún se dan menos cuenta de cuál va a ser el orden que sustituirá al feudalismo, tan odiado por ellos. Es más: en su imaginación esos hombres del tercer estado, se forman una imagen muy tergiversada del futuro. Así sucedió, precisamente, con la sociedad capitalista, imaginada como sociedad vinculada al triunfo de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad.

En el presente caso, se imponían por lo menos, los intereses de la mayoría de la sociedad, independientemente de la comprensión que de ellos tuvieran tales o cuales participantes del proceso histórico. Pero con frecuencia las clases dominantes intentan hacer pasar sus limitados intereses egoístas, por intereses de todos los miembros de la colectividad humana, de toda la sociedad. Tales son, verbigracia, las tentativas de presentar la sociedad capitalista como "estado de la prosperidad general", etc. Para lograrlo, la clase que detenta el poder utiliza el Estado y una poderosa red de propaganda, dotada en nuestra época de recursos técnicos muy perfeccionados, los llamados medios de comunicación de masas, entre los que se cuentan la radio, la televisión, la prensa, la producción cinematográfica, etc.

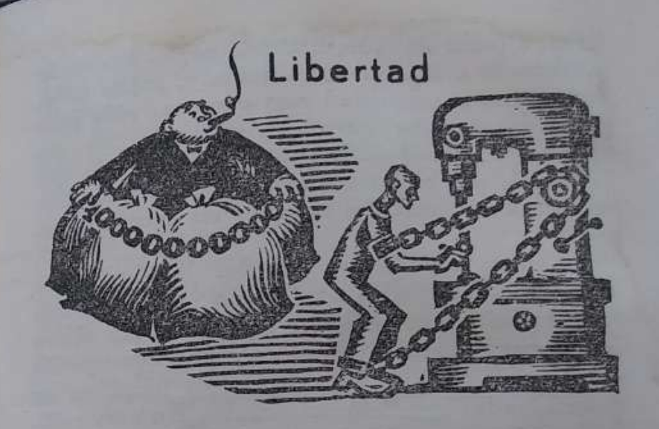
Verdad es que ni siquiera contando con todos esos recursos resulta fácil convencer a los trabajadores, explotados, de que el capitalismo es la mejor forma de organización social. En la sociedad de clases antagónicas, siempre se producen choques, siempre se da la lucha de intereses opuestos, de clases inconciliablemente enemigas. Precisamente esta lucha, la lucha de cla-

ses, constituye la fuerza motriz de la historia. Mas al hombre le parece que el desenvolvimiento objetivo de la sociedad, la realización de los auténticos intereses sociales, se produce al margen de los intereses de tal o cual clase e incluso a despecho de ellos. "Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular —escribieron Marx y Engels—, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés «general»..."(1) Por consiguiente, todo individuo actúa antes que nada en calidad de ejecutor inconsciente de las necesidades del desarrollo histórico, y persiguiendo sus fines individuales sirve en realidad a los fines propios de la Historia, los cuales, por añadidura, a menudo le son ajenos a él personalmente. Y ello significa que no es libre.

La libertad (o su falta) se expresa de manera concreta en los derechos y obligaciones que el hombre posee o no posee en una sociedad dada. El hombre es tanto menos libre cuantos menos derechos tiene y cuanto más sus obligaciones aparecen como impuestas desde fuera y a la fuerza. Añádase a ello que los derechos y las obligaciones de todo individuo se hallan en dependencia directa de las relaciones de propie-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), pág. 43. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 35).

Libertad



dad que imperan en la clase dada. La clase que carece de propiedad sobre los instrumentos y medios de producción resulta precisamente explotada —es decir, falta de libertad— porque no posee derechos reales sobre el gobierno de la producción, sobre las cuestiones públicas, etc. Es más, en la sociedad de clases, se forma un monopolio sui géneris de determinados grupos sociales sobre diversos tipos de actividad y las aptitudes humanas correspondientes. Tal es la razón de que en la sociedad capitalista sea tan difícil familiarizar a los trabajadores con los resultados de la ciencia y del arte, con la actividad social eficiente.

¿Son tal vez libres en esta sociedad, por lo menos, quienes representan a la clase dominante, quienes poseen la propiedad privada sobre los instrumentos y medios de producción? Como es obvio, tienen más derechos y en este sentido son más libres. Pero también su libertad se

halla, a pesar de todo, limitada por el hecho de pertenecer a la clase dominante y, sobre todo, porque en su actividad esas personas sólo pueden realizar una parte insignificante de sus aptitudes. ¿Acaso no lo prueba el hecho de que la pasión por el lucro constituya un sentimiento que se adueña del burgués en cuerpo y alma?

Vemos, por tanto, que las lucubraciones teóricas acumuladas en torno al problema "hombre-circunstancias" se nos presentan ahora como una *expresión* peculiar y una *concepción* del proceso real de la vida de los hombres en determinadas condiciones sociales. En esto radica, precisamente, la debilidad fundamental de todas las construcciones teóricas premarxistas y antimarxistas, es decir, en el hecho de que sus autores no pudieron salir del marco de esas "relaciones sociales determinadas", o dicho más concretamente: del marco de las relaciones capitalistas. Todos ellos consciente o inconscientemente, de manera franca o ingeniosamente enmascarada han defendido y justificado el régimen capitalista; en último caso, se han resignado a él como mal inevitable. Una cosa les ha faltado a todos: tener conciencia de la necesidad de que el régimen social existente ha de transformarse por vía revolucionaria.

El comunismo, solución al enigma de la historia

Únicamente Marx superó esta insuficiencia, y lo hizo elaborando una doctrina auténticamente revolucionaria sobre cómo poner fin a las

relaciones de producción capitalistas, así como a los vicios del desarrollo social por ésta engendrados.

Para el marxismo como teoría científica que versa sobre la liberación de la clase obrera, sobre la transformación revolucionaria del mundo en nombre de la persona humana y con las fuerzas de la misma persona humana, resulta inconcebible la actitud del observador pasivo, que se limita a observar los acontecimientos. La actitud del marxista es la del hombre de acción, es la del revolucionario. Se halla condicionada por las leyes objetivas del devenir del mundo. Se funda en el saber, en el profundo conocimiento científico de las perspectivas reales y de la dirección del desarrollo social. Tan sólo esta posición hace posible llegar a resolver las contradicciones teóricas de cuantos "enigmas" y "misterios" engendre la historia. Y es en ese sentido en el que se ha de comprender a Marx, quien recalcaba que las contradicciones teóricas se superan, en último término, por la praxis, eliminando las relaciones sociales que han dado origen a las dificultades teóricas.

El error medular de la filosofía burguesa consiste precisamente en que al luchar contra tales o cuales *ideas* acerca del mundo (tenidas por equivocadas o siéndolo en verdad) no toca para nada ese mundo que las ha producido. Sin embargo, las contradicciones que nacen en la teoría son siempre una expresión y un reflejo de contradicciones dadas en la vida misma de la sociedad. Y el pensamiento sólo puede resolver contradicciones teóricas cuando en la realidad surgen por lo menos tendencias encami-

nadas a resolver prácticamente las reales contradicciones de la vida. Con esto, huelga decirlo, *no se reduce* en lo más mínimo el valor de la *teoría*, pues descubrir en la realidad la posible *dirección de su desarrollo*, comprender cómo *influye* éste en la resolución de un problema científico es una tarea en extremo complicada, no accesible, ni mucho menos, a cualquier científico. Además, las tendencias mismas del progreso social no resuelven las contradicciones vitales. Esto lo hacen los hombres, que crean su historia, y en la sociedad clasista, las clases interesadas en transformar la sociedad dada y objetivamente capaces de hacerlo. Lo cual significa que también el teórico ha de abordar, desde las posiciones de la clase en cuestión, las contradicciones de la ciencia.

Esto atañe por completo al problema de que aquí se trata. Marx, pensador y revolucionario, supo resolver en el plano teórico el problema de la correlación entre el hombre y las "circunstancias", entre el individuo y el "medio", precisamente porque en el movimiento mismo del modo de producción capitalista vio las posibilidades prácticas y los medios de liquidar unas relaciones que transforman al hombre en una consecuencia pasiva de las relaciones sociales creadas por él mismo y de las leyes del desarrollo histórico. Tales posibilidades y medios se encuentran en la gran vía de la historia mundial, en la vía que conduce a la formación económico-social comunista. "La dependencia *total*, forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas"(1). Estas palabras de Marx y Engels proporcionan la clave para resolver nuestros problemas.

La revolución socialista y la edificación de la sociedad comunista implican precisamente un cambio tal de las "circunstancias", que con él se eliminen las condiciones objetivas que subordinan por entero al hombre a la inexorable acción de fuerzas sociales que le mutilan. A estas condiciones pertenecen ante todo la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre, las cuales arrancan, en última instancia, de la división social del trabajo. La propiedad social sobre los instrumentos y medios de producción hace posible que *todos* los hombres se relacionen en principio del mismo modo con *todas* las esferas de la actividad social. Si la producción y la ciencia, la política y el arte son accesibles a todos, si dedicarse a estas actividades no presupone la existencia o la adquisición de ventajas y privilegios (de fortuna, políticos y otros), ello significa que todo individuo está en plena igualdad de derechos respecto a todos los demás miembros de la sociedad. En este caso, el lugar que en ella ocupe no depende de la función que esté obligado a cumplir en el sis-

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), pág. 49. ("La ideología alemana", edic. cit., pág. 39).

tema de la división del trabajo, sino del grado en que haya desarrollado sus capacidades y su talento. Con la particularidad de que no sólo está interesado él, personalmente, en que este desarrollo alcance máximos niveles, sino además la sociedad entera, pues la transformación comunista de la vida social resulta inconcebible sin la participación activa de las amplias masas de trabajadores. Y el comunismo presupone el establecimiento de condiciones reales para que *todo* individuo se convierta en agente activo de la historia en la medida, precisamente, en que esta eficiente actividad representa una premisa necesaria e importante de la edificación comunista.

Ya bajo el capitalismo, gracias a la participación en la actividad revolucionaria, empiezan a formarse en los medios proletarios las cualidades que convierten al hombre en un hacedor consciente, con claros objetivos, de la historia, en una persona que es realmente dueña de toda la riqueza social y responde por todo cuanto ocurre en la comunidad humana.

El primer paso de la clase obrera en la lucha revolucionaria es, al mismo tiempo, el primer paso hacia la libertad. Pues en esta lucha, el proletario cumple sus fines propios, que coinciden con las necesidades del desarrollo social, forja las cualidades del paladín, del creador de un nuevo orden social, del hombre que participa consciente y activamente en la historia. "El esclavo —escribió Lenin— que tiene conciencia de su condición de esclavo y lucha contra ella, es un revolucionario. El esclavo que no tiene conciencia de su esclavitud y vegeta en una vida

servil, silenciosa, inconsciente y muda, es sencillamente un esclavo. El esclavo al que se le cae la baba cuando, satisfecho de sí mismo, describe los encantos de la vida servil y se entusiasma por su señor, bueno y amable, es un lacayo, un cretino"(1). Y no hay otro camino para conquistar la libertad, para convertir el esclavo servil y mudo en un revolucionario, que el de la lucha organizada, activa y consciente. Esto confirma una vez más la necesidad de crear un partido que dirija la lucha por la edificación del comunismo, aunque la victoria del comunismo sea una insoslayable necesidad histórica, y muestra toda la estupidez que supone comparar semejante partido con un partido que aspirase a facilitar la llegada de un eclipse lunar. Porque el proceso históricamente inevitable del desarrollo de la sociedad incluye en calidad de premisa y condición suyas necesarias la actividad *organizada* y *consciente* de los hombres. Sin ella y, por ende, sin un partido que organice el movimiento revolucionario del proletariado, el fenómeno históricamente inevitable, simplemente no puede darse.

Es ese movimiento el que conduce a la abolición del régimen social basado en la propiedad privada y al triunfo de la formación económico-social comunista, que constituye, según palabras de Engels, el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad. Ya la primera fase de la sociedad comunista, el socialismo, transforma de raíz la situación social del hombre. En las condiciones que se crean cuando impera

(1) V. I. Lenin, "Obras", t. XVI, pág. 40.

la propiedad colectiva sobre los instrumentos y medios de producción, la sociedad se desenvuelve tendiendo a satisfacer las necesidades materiales y espirituales de cada uno de sus miembros. De ahí que la liberación del hombre implique, ante todo, que sus objetivos e intereses personales vayan coincidiendo cada vez más con los intereses sociales. En la sociedad globalmente considerada no pueden darse objetivos que estén en contradicción con los intereses de los individuos, puesto que el principio del comunismo se cifra en el desarrollo integral y libre de cada ser humano. Bajo el comunismo, como dijo Marx, "la comunidad de intereses se eleva a la categoría de principio fundamental, de suerte que el interés colectivo ya no se diferencia del interés de cada una de las personas"[1].

Esto se manifiesta, concretamente, en el hecho de que los fines y los intereses personales del hombre coinciden con los intereses objetivos de la labor a que se dedique. En las épocas históricas pasadas, semejante coincidencia se producía raras veces, más bien como excepción. Podía darse en el hacer de un artista excepcional cuyo servicio prestado a los intereses sociales coincidiera por completo con sus objetivos personales. Mas lo que entonces era una excepción bajo el comunismo pasa a ser una regla, norma universal de la conducta y del hacer de hombres libres.

Antes de Marx, muchos pensadores soñaron con una sociedad en la que se hubieran armoni-

(1) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. II, pág. 538.

zado los intereses personales y los colectivos. Entre tales pensadores se encontraba el materialista francés Helvecio. "Si los ciudadanos no pudieran alcanzar la felicidad personal de otro modo que contribuyendo al bien común, sólo los enajenados serían protervos; todos los individuos se verían obligados a ser virtuosos... —escribió—. El hombre virtuoso... es aquel cuya fuerte pasión está en armonía con el interés común hasta tal punto que casi siempre está obligado a ser virtuoso". Pero entre los materialistas de antaño, semejantes ideas no pasaban de ser utópicas. Fue Marx quien les dio una fundamentación rigurosamente científica.

La unidad de intereses colectivos y personales es lo que permite convertir las exigencias objetivas del avance social en estímulos internos del individuo, en normas de conducta sin coacciones ni reglamentación exterior. Y ello significa que el hombre se fija objetivos por sí mismo, o sea, empieza a obrar libremente.

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la disciplina del trabajo en el régimen comunista. La disciplina es necesaria en toda actividad laboral y por lo común se especifica en un sistema de medidas coercitivas. Ahora bien, ¿es concebible una situación en que todos los elementos de coerción exterior desaparezcan y se conserve la disciplina del trabajo? Lenin suponía que no sólo es posible, sino, además, necesario. Ya en la aurora de la sociedad soviética vio el nacimiento de semejante disciplina del trabajo en los *subótniks*[1] comunistas y planteó con

(1) *Subótnik* (palabra derivada de "sub-

todo rigor la cuestión de que era indispensable educar una *disciplina consciente*. De modo gradual, esta disciplina, que emana del contenido mismo del trabajo, se va convirtiendo en forma natural de la conducta de las personas y hace superflua, por consiguiente, la coacción exterior. Triunfará plenamente cuando el trabajo llegue a ser la primera necesidad vital del hombre, cuando su organización y regulación no correspondan a unas personas y unos organismos determinados, sino que formen parte del contenido interno de la actividad de cuantos participen en el proceso laboral y constituyan una exigencia sentida por cada uno de ellos.

Lo mismo puede afirmarse sin reservas de otras normas de conducta y actividad. El hombre se convierte en creador directo de la vida social, es decir, participa voluntaria, activa e independientemente en todas las esferas de la misma sin que límites y circunstancias ajenos al contenido mismo de la actividad le pongan traba alguna. De este modo se abre el horizonte a la plena realización de todos los derechos, posibilidades y facultades del hombre, a su libre desarrollo. Lenin veía el fin supremo del comunismo en asegurar el bienestar *completo* y el libre desarrollo *multilateral* de *todos* los miembros de la sociedad. Sin esto no pueden cumplirse las tareas cardinales de la edificación comunista.

---

bota", sábado): horas extraordinarias de trabajo gratuito en bien de la economía socialista. Organizaron el primer *subótnik* los obreros del ferrocarril Moscú-Kazán el 10 de mayo de 1919 (N. del T.).

En el capitalismo tenemos, como rasgo característico, una flagrante contradicción entre lo que sabe y puede el individuo y los conocimientos y posibilidades de la sociedad en su conjunto, es decir: la riqueza de su cultura material y espiritual. En efecto. Un individuo está ocupado en una labor perfectamente determinada. Mas, cabe preguntar, ¿por qué en dicha labor concreta y no en otra? Las causas de que se prefiera tal o cual tipo de actividad suelen ser casuales: tradición familiar, aptitudes, concurrencia de circunstancias, etc. Ahora bien, si tenemos en cuenta que cualquier tipo de actividad presupone un nivel profesional rigurosamente determinado de conocimientos, de habilidades y de preparación, resulta que, desde el punto de vista utilitario, la demás riqueza de la cultura humana no es en absoluto indispensable para cada individuo dado. ¿Qué falta le hace, digamos, la música a un tornero, o la genética molecular a un deportista? ¿Y necesita, por ventura, fuertes músculos el cibernético? En fin, dicha combinación tal vez no sea mala en general, probablemente incluso es útil, pero no necesaria.

Semejante punto de vista intenta, en vano, justificar el verdadero estado de cosas en la sociedad capitalista, donde zonas enteras de cultura resultan inaccesibles a muchos y muchísimos hombres. El mundo de la cultura humana sólo en una parte irrisoriamente pequeña pertenece a cada individuo en particular. La causa verdadera de este estado de cosas la descubrieron los fundadores del comunismo científico.

"...Limitadas fuerzas productivas; la pro-

ducción, condicionada por estas fuerzas productivas, insuficiente para toda la sociedad, hacía posible el desarrollo tan sólo de manera que unos individuos dieran satisfacción a sus necesidades a costa de otros. De ahí que unos —la minoría— pudieran desarrollarse, mientras que otros —la mayoría—, a consecuencia de la lucha que debían sostener para poder subvenir a sus necesidades más perentorias, se vieran privados temporalmente (o sea, hasta el nacimiento de nuevas fuerzas productivas revolucionarias) de toda posibilidad de desarrollo"[1].

Así, pues, el "apartamiento" de la mayoría de los hombres de los bienes de la cultura es una consecuencia inevitable de las relaciones económico-sociales basadas en la propiedad privada.

Cabe censurar y maldecir semejante estado de cosas. Mas tales maldiciones no pasarán de ser una declamación ineficaz si no se dan, a la vez, la posibilidad real y la necesidad de cambiar las relaciones sociales, posibilidad y necesidad que surgen a un nivel ya bastante elevado de la producción capitalista. "...La gran industria —leemos en *El Capital*—... erige en cuestión de vida o muerte la diversidad y cambio en los trabajos, obligando, por tanto, a reconocer como ley general de la producción social y a adaptar a las circunstancias su normal realización, la mayor multiplicidad posible de los obreros. Convierte en cuestión de vida o muerte el sustituir esa monstruosidad que supo-

---

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. III, pág. 433.

ne una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital por la disponibilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo; el sustituir al individuo parcial, simple instrumento de una función social de detalle, por el individuo desarrollado en su totalidad, para quien las diversas funciones sociales no son más que otras tantas manifestaciones de actividad que se turnan y revelan"[1].

Pero es a todas luces evidente que si el hombre ha de cumplir diversas funciones sociales, entre ellas la de participar en el gobierno de los negocios públicos, en la obra creadora científica, artística y social, necesita desarrollar ampliamente sus facultades, ha de familiarizarse con un círculo cada vez más vasto de bienes culturales. Esta es, precisamente, la razón de que ya hoy en día el problema del desarrollo integral de la personalidad y el de su libertad ocupen un lugar importantísimo en la serie de problemas concretos que tienen planteados el Partido Comunista y el Estado socialista. Ese es el fin auténtico que nuestra sociedad persigue. Para alcanzarlo, hay que crear en primer término las premisas materiales, de producción. "...Es imposible liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de suministrarse plenamente, en calidad y cantidad, comida, bebida, vivienda y vestidos",[2] escribió Marx.

---

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, págs. 498 - 499. (C. *Marx*, "El Capital", edic. cit., t. I, pág. 388).

(2) C. *Marx* y F. *Engels*, "Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la

Es curioso que ya lo hubieran adivinado algunos pensadores antes de Marx. Recordemos la utópica abadía de Theleme en la novela *Gargantúa y Pantagruel*, de Rabelais. Tiene unos estatutos cuyo principio fundamental reza: "Haz lo que quieras", "pues a los hombres libres, nacidos de buenos padres, ilustrados, que alternan en una sociedad honesta, la propia naturaleza les dota de un instinto y de una fuerza estimulante que los dirigen constantemente hacia las buenas acciones y los apartan del vicio..." Y es de destacar que la libertad se alcanza, en dicha comunidad, gracias a una producción —como diríamos hoy— altamente desarrollada. Un combinado enorme, de media milla de longitud, para satisfacer las necesidades de los telemitas: tal es la representación utópica que allí se tiene de la producción propiamente material.

Pero únicamente en la teoría del marxismo esa idea recibió una fundamentación auténticamente científica. He aquí lo que escribe al respecto el autor de *El Capital*: "El reino de la libertad empieza realmente tan sólo donde cesa el trabajo dictado por la necesidad y por razones de carácter exterior; es decir, por la naturaleza de las cosas, se encuentra al otro lado de la esfera de la producción propiamente material". En esta última, la libertad "sólo puede consistir en que el hombre colectivo, los productores asociados, regulen de manera racional ese intercambio suyo de substancias con la naturaleza

idealista" (Nueva publicación del primer capítulo de "La ideología alemana"), pág. 32. ("La ideología alemana", edic. cit., ver pág. 28).

poniéndolo bajo su control colectivo en lugar de que los domine como fuerza ciega; lo efectúen con un gasto mínimo de fuerzas y en las condiciones más dignas de su naturaleza humana y más adecuadas a la misma. Mas, a pesar de todo, esto sigue siendo el reino de la necesidad. Al otro lado de él empieza el desarrollo de las fuerzas humanas que constituye un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, reino que, sin embargo, sólo puede florecer teniendo como base ese reino de la necesidad"(1).

Libre de la preocupación constante por el pan de cada día, disponiendo de bastante tiempo fuera del trabajo, el hombre se encuentra en condiciones de desarrollar sus facultades y sus energías, de elegir libremente cualquier campo de acción en que aplicarlas. Y ello significa que en todas las esferas de su actividad actúa libremente, como ser creador.

(1) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXV, parte 2ª, págs. 386-387.



EL HOMBRE — EL INDIVIDUO — LA PERSONALIDAD

(A modo de conclusión)

El análisis de la esencia del hombre sin el estudio de su actividad vital conduce por regla general a que el hombre propiamente dicho, la personalidad, desaparezca de dicho análisis y se convierta en una categoría abstracta, en una formación puramente conceptual. Éste era, precisamente, el fallo de la vieja filosofía, que no comprendía, ni podía comprender, el contenido concreto del hacer humano. Hasta los filósofos de mayor enjundia del pasado intentaban elaborar un concepto de hombre válido para todos

los tiempos; en consecuencia, todo lo reducían a la investigación "teórica" de la esencia del hombre, limitándose en realidad a componer definiciones verbales de la misma. La verdad es, sin embargo, que la tarea estriba en investigar las auténticas dificultades y contradicciones del ser humano, de la vida social, de la lucha revolucionaria, etc. En otro caso, nos encontraremos con un "filosofar" que nadie necesita y del que en su tiempo se burló ya cáusticamente Engels. En respuesta al reproche de uno de los filósofos de ese tipo dirigido contra la gran Revolución Francesa por no haber "investigado" el concepto de "hombre", escribió Engels: "Si la revolución se hubiera dedicado a investigar el concepto de «hombre», no se habría hablado ni del nueve termidor ni del dieciocho brumario; Napoleón se habría contentado con el grado de general y, quizás, en su vejez habría escrito un reglamento militar «desde el punto de vista humano»"(1).

Engels tenía toda la razón. Desde luego, el análisis teórico de las condiciones de lucha de las clases sociales es necesario en todos los casos. Mas el examen abstracto de la "esencia del hombre", la composición de las más sutiles definiciones de dicha esencia sin tomar en consideración los procesos reales del desarrollo social son del todo estériles, tanto en el aspecto teórico como en el práctico, y de nada sirven para comprender los virajes del destino de Napoleón ni de ningún otro ser humano. Los rasgos más

(1) C. Marx y F. Engels, "Obras", t. IV, págs. 227-228.



esenciales del hombre permanecen invariables independientemente de que Napoleón se convierta en emperador o sea portero de una escuela, independientemente de que mi vecino de piso sea un célebre compositor o haya emprendido la senda de un "gran chanchullero".

En el marxismo, la concepción de la esencia del hombre no es en absoluto una fórmula abstracta. Esa comprensión presupone la investigación de las interacciones sociales, de la actividad social de las gentes y del desarrollo de la sociedad en su conjunto. Y en ningún caso significa que se hace caso omiso de los individuos concretos, de esas mismas personas cuyo trabajo y cuyo esfuerzo generan el conjunto específico de las relaciones sociales de cada época. No se trata de considerar al hombre a la par de la ley de la sociedad, sino al hombre como creador y como producto de dicha ley: tal es la posición de Marx.

La unidad orgánica de la actividad de los hombres y de las "circunstancias" por ellos creadas (recordemos el "sistema orgánico") se concreta en el concepto de *personalidad*. En el habla cotidiana, es muy raro que nadie distinga, por su contenido, los conceptos de hombre, individuo y personalidad. No ha de considerarse ello, naturalmente, como alguna seria infracción o como un error. Pero si utilizamos térmi-

nos distintos para designar un solo y mismo fenómeno, el hecho significa que esos términos señalaban en él aspectos diversos.

¿Cuáles, concretamente? Se descubre en las situaciones más sencillas. Ante nosotros, Petrov, Ivanov y Sídorov. ¿Podemos llamar individuo a cada uno en particular? Sin duda alguna. Incluso sin saber absolutamente nada de ellos fuera de su mero aspecto, los distinguimos uno de otro aunque sólo sea por su talla y por el color de sus cabellos.

Pero, ¿podemos llamar personalidades a *cada uno* de los individuos citados? Creo que la respuesta será unánime: no. ¿Cómo vamos a hablar de personalidad si Petrov, digamos, no tiene opinión propia sobre ningún asunto ni se interesa por otra cosa que la diferencia que existe entre un bistec y un solomillo? La personalidad, dirá cualquiera de vosotros, es algo importante, notable en algún aspecto, es... en una palabra, la personalidad.

Como veis, hasta desde el punto de vista consuetudinario la diferencia entre estos conceptos se capta intuitivamente con facilidad. Pero, ¿es suficiente tal comprensión intuitiva? En ciertos casos, por ejemplo en las conversaciones corrientes, sí, del todo. Pero, ¿y en la ciencia? Evidentemente, no. Y decir con precisión en qué se diferencian tales conceptos como "personalidad" y "hombre" no es en absoluto nada fácil. Cierto, cabe intentar definir los rasgos de "personalidad" y luego ver cómo se ajusta a ellos tal o cual individuo: si se le pueden aplicar, es una personalidad; en caso contrario, no lo es. Ahora bien, ¿de dónde tomar esos rasgos? ¿Y cuántos han de ser? En general, semejantes "cálculos" sobre los rasgos es una ocupación de muy pocas perspectivas: ¿es una personalidad un individuo con rasgos, y no lo es si posee *n*-1?

Por suerte, la ciencia ya ha indicado cómo salir de esta difícil situación: un individuo es personalidad en la medida en que corresponde a la esencia del hombre. Por consiguiente, para llegar a ser una personalidad, hay que "participar" en grado máximo, o por lo menos en gran medida, de la esencia del hombre. Es preciso no olvidar, sin embargo, que la esencia del hombre no es un conjunto de relaciones sociales dado desde que el mundo es mundo, e igual siempre a sí mismo. En realidad, si estas relaciones cambian, se modifica asimismo la esencia del hombre. El hombre constituye un fenómeno históricamente concreto, distinto en épocas diferentes. Por este motivo las particularidades de conducta y los rasgos de carácter que hacen del hombre una personalidad bien definida evolucionan de una época a otra. El hombre de la época de las revoluciones burguesas era un activo transformador de las relaciones existentes, un luchador por abolir las trabas feudales que impiden el progreso social, un abanderado y defensor de los intereses de la burguesía en ascenso. Y tales eran —no hace falta ser historiador para comprenderlo— los rasgos personales de uno de sus prohombres como, por ejemplo, Robespierre. De ahí que Robespierre resultara ser la *personalidad* más adecuada para llevar a cabo en aquel período las transformaciones indispensables a la historia de la *humanidad.*

La revolución socialista engendra un nuevo tipo de personalidad, con rasgos como: ser un defensor desinteresado y consecuente de los intereses de los trabajadores, odiar con la mayor intransigencia todos los tipos de explotación y opresión del hombre, mantener una actitud auténticamente revolucionaria ante las formas y normas de actividad caducas y conservadoras, saber y querer vivir en el seno de las masas, aprender de ellas, poner al servicio de ellas el talento y el saber que uno tenga. Semejantes cualidades personales las poseía, por ejemplo, Nikolái Ostrovski,[1] y correspondían en grado máximo a los altos vuelos y a la impetuosidad de las transformaciones revolucionarias que la sociedad experimentaba.

En la revolución socialista, son los propios trabajadores quienes llevan a cabo esas grandiosas transformaciones, y lo hacen en su propio interés. Así se explica que la revolución engendre a tantos héroes, eleve a la activa creación histórica a millones y millones de personas "sencillas", cuyas aptitudes, según palabras de Lenin, el capitalismo aplasta, ahoga, pisotea, personas que sólo con la revolución se convierten en forjadores de la historia en el auténtico sentido de la palabra. Es en el fuego de la lucha revolucionaria donde se forja ese tipo de personalidad sin el cual resulta inconcebible la transformación socialista.

Para pronunciarse acerca del destino individual del hombre, para comprender todos sus zigzags, es indispensable asimismo tomar en consideración varios factores que influyen sobre la formación del carácter, de los intereses, convicciones y aptitudes de la persona. Ello ya no es tarea del filósofo, sino del historiador y, tal vez, del psicólogo. Semejante investigación puede hacerse siempre. Pero también ella mostrará indefectiblemente, partiendo de las circunstancias bien concretas de la vida de la persona dada, que cuantos más factores, hallándose vinculados a las necesidades de la época, contribuyen a formar su individualidad, cuanto mejor expresen las peculiaridades esenciales de la actividad humana en esa época, tanto más capaz será el individuo —hijo de la época y creador de la misma— de llevar a la práctica los fines históricamente propios del momento, y con ello hacerse él mismo una personalidad.

Vemos, pues, que no podemos llamar personalidad a todo representante individual del género humano, sino tan sólo a quien posea las aptitudes —que se han ido formando hasta el momento dado del desarrollo histórico— para dedicarse a la actividad creadora y aspira a ello. De ahí que al mismo tiempo sea responsable de sus actos y decisiones y participe activamente en la creación de nuevas formas de actividad, de nuevas formas de relaciones sociales.

Debemos al psicólogo soviético S. L. Rubinstein una acertada caracterización de la personalidad: "El hombre es una individualidad gracias a que se dan en él propiedades peculiares, singulares, únicas; el hombre es una personalidad gracias a que determina conscientemente

(1) Nikolái Alexéievich Ostrovski (1904-1936), autor de la famosa novela "Así se templó el acero" (N. del T.).

su actitud frente a lo que le rodea. El hombre es personalidad dado que posee faz propia. El hombre es en grado máximo una personalidad cuando se da en él un mínimo de neutralidad, de indiferencia, de apatía, y un máximo de «espíritu de Partido» respecto a todo cuanto es socialmente significativo"[1].

No basta, por tanto, concebir la esencia del hombre como conjunto de relaciones sociales para representarse los rasgos concretos de personas concretas. En efecto, tales relaciones sociales, aunque han cristalizado en la actividad de las gentes, existen como algo "exterior" respecto a las mismas. Y diríase que las peculiaridades personales del hombre, su "interior", pertenecen por completo a otro mundo. Mas, como ha demostrado la psicología moderna, las peculiaridades personales del individuo no se forman al margen del desarrollo de las relaciones sociales, sino participando en ellas, incluyéndose en ellas, aprehendiendo los distintos tipos y formas de actividad humana. Lo "interno" y lo "externo" no forman dos procesos paralelos, sino un proceso único de desarrollo del hombre y de la sociedad. La personalidad es el ser individualizado de las relaciones sociales.

En conclusión: todo depende del grado en que cada individuo participe de la esencia hu-

(1) En el libro de *S. L. Rubinstein*, "La psicología: principios y vías de su desarrollo" (Academia de Ciencias de la U.R.S.S., 1959), de que citamos ese pasaje, el lector encontrará abun dante material sobre la teoría marxista-leninis de la personalidad.

mana: en la medida en que un individuo se ha hecho hombre, se ha hecho asimismo personalidad. Semejante criterio excluye, precisamente, la representación abstracta de la esencia del hombre y permite enlazar la comprensión teórica de este último con los destinos de las personas concretas.

El destino verdadero y el sentido de la vida del hombre no radican en el pequeño y estrecho mundo personal de las preocupaciones e inquietudes individuales, ni en la perseverancia puesta exclusivamente al servicio del propio estómago, ni en la actitud egoísta del simple consumidor de los bienes de la cultura. Radican en la acción creadora, en la transformación del mundo encaminada a lograr que cada persona pueda crear, consciente y libremente, en un ambiente de compañerismo con otras personas como ella, relaciones sociales dignas del hombre, y afirmarse como personalidad. Tales relaciones sociales pueden establecerse únicamente transformando la sociedad en un sentido comunista, ya que precisamente es el comunismo el que presenta en calidad de tarea capitalísima de todo el movimiento social la de formar la *personalidad íntegramente desarrollada*, la de satisfacer plenamente las necesidades materiales y espirituales de todos los miembros de la sociedad, la de abolir la propiedad privada y, con ello, el monopolio sobre determinados tipos de actividad y las correspondientes facultades, la de convertir la ciencia, la cultura y todas las riquezas espirituales de la humanidad en patrimonio de todos, la de formar hombres

perfectos, física, moral e intelectualmente[1]. Evidentemente, todo eso no se da por sí mismo. Para lograrlo es necesario un trabajo activo, porfiado y tenso, se requiere el esfuerzo de todos los constructores de la sociedad comunista. Pues fuera de la actividad y de la lucha, no existe otro camino para poner al descubierto la riqueza toda de la esencia humana. "Sólo la lucha educa a la clase explotada, sólo la lucha le revela la medida de sus fuerzas, amplía su horizonte, eleva sus capacidades, hace más clara su inteligencia, templa su voluntad"[2]. Es la actividad real y práctica, la participación activa en la lucha y en las realizaciones del pueblo lo que crea y desarrolla la personalidad, lo que educa al hombre de la nueva formación, de la formación comunista.

Hemos terminado nuestras indagaciones para desentrañar el misterio de la existencia humana. Ello no significa, empero, que ya no haya ahora, ni se presenten más adelante, dificultades y problemas. La humanidad prosigue su desarrollo sin fin, y en el transcurso de este proceso se le presentarán, inevitablemente, nuevas tareas, nuevos obstáculos y nuevas complicaciones. A medida que los vaya resolviendo y superando, irá avanzando cada vez con mayor éxito, y a la par, el hombre mismo se desarrollará y se perfeccionará. Ahora bien, los problemas y

(1) El lector encontrará interesantes datos y un profundo análisis de este problema en el libro de E. V. *Ilienkov*, "Sobre los ídolos y los ideales" (Politizdat, 1968).
(2) V. I. *Lenin*, "Obras", t. XXX, pág. 314.

misterios que aún se alzarán ante la humanidad, sólo podrán resolverse partiendo de la teoría marxista-leninista y avanzando por las vías de desarrollo de la sociedad comunista.

El valor y la riqueza supremos, son, para el hombre, el propio hombre. "¿Qué otra cosa es la riqueza, sino el pleno desarrollo del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, es decir, tanto sobre las fuerzas de la denominada naturaleza como sobre las de su naturaleza propia? ¿Qué otra cosa es la riqueza, sino la revelación absoluta de las facultades creadoras del hombre, sin otras premisas que el desarrollo histórico precedente, que convierte en fin en sí mismo esta integridad del desarrollo, es decir, del desenvolvimiento de todas las fuerzas humanas como tales, sin referencia alguna a escalas *establecidas de antemano?*"[1]. Estas palabras de Marx se enlazan en cierto modo con uno de los principios fundamentales del Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética: todo para el hombre, todo en aras del hombre. Únicamente el comunismo crea un orden en que el hombre se convierte en fin del desarrollo social.

(1) C. *Marx*, "Formaciones económicas precapitalistas", Moscú, 1940, pág. 20.